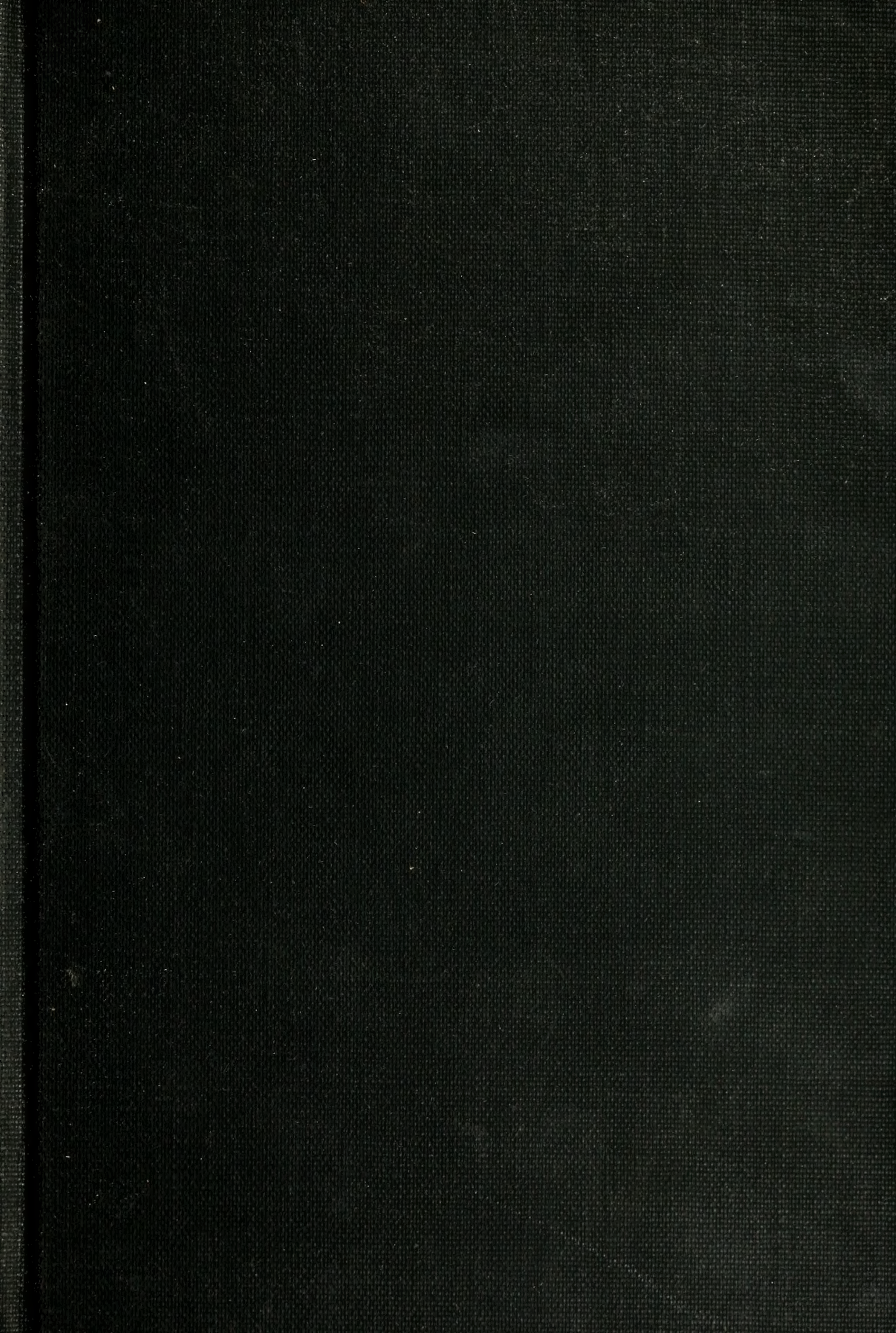
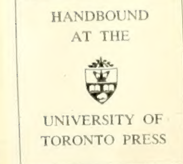



HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTIÈME ANNÉE

LX

(JUILLET A DÉCEMBRE 1905)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

LES ÉTATS MYSTIQUES

« Si quelqu'un me racontait la Passion telle qu'elle fut — disait Angèle de Foligno — je lui répondrais : c'est toi qui l'as soufferte ! » — Pour pénétrer la nature intime des « états mystiques », il faudrait les avoir soi-même expérimentés. Et encore — leur nom même l'indique — ces états, qui sont censés impliquer des rapports directs avec l'Être incompréhensible par excellence, restent-ils, pour ceux-là mêmes qui les expérimentent, essentiellement mystérieux.

On ne saurait cependant en demander la notion qu'aux mystiques (ou aux théologiens qui les ont commentés). Leur témoignage seul a quelque valeur, en une matière qui ne ressort que de l'observation subjective. Et il a une grande valeur, quand il émane d'esprits avisés, tournés à l'introspection, et dont les confidences ont, au premier chef, le caractère de documents psychologiques. Invoquons donc ce témoignage dans la première partie, toute descriptive, de cette étude, sauf à l'interpréter et à le critiquer plus tard.

I

Pour caractériser les états qui leur sont particuliers, et qu'ils affirment d'ailleurs ne relever en quoi que ce soit de leur volonté, les mystiques les qualifient d'*expérimentaux* (les mots d'« expérience », de « connaissance expérimentale » reviennent constamment sous leur plume). Et voici, par là, ce qu'ils entendent. Le plus souvent, c'est leur pensée qui cherche Dieu ; ils s'ingénient, comme font tous les croyants, à le *concevoir*, en se servant de l'intelligence et de l'imagination. Mais, à de certaines heures, il leur arrive de le *percevoir* [1], de le *sentir* immédiatement présent... C'est là une « sensation spirituelle » d'un genre spécial, sensation cénesthésique de fusion, d'immersion [2], qui peut être assimilée à

1. Gerson définit la théologie mystique « une perception expérimentale de Dieu ». — Elle n'est autre chose, dit de son côté Jean de Saint-Samson, « que Dieu ineffablement perçu ».

2. La vie spirituelle est un « bain d'amour », dit le curé d'Ars. — La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) compare l'âme (dans la *quiétude*) à une éponge plongée dans l'océan.

une sorte de toucher intérieur[1], et qui exclut l'intervention des raisonnements et des images. Elle l'exclut si bien que les états mystiques s'accompagnent, chez tous les sujets, d'un commencement de paralysie cérébrale (ce que les théologiens appellent la *ligature*) qui gène chez eux l'exercice des facultés, leur interdit toute réflexion, toute opération discursive.

Chaque âme a son histoire, et les « expériences » dont il est question varient à l'infini, suivant les individus. Elles n'en comportent pas moins, en général, une progression régulière et des degrés successifs. D'où la possibilité de les classifier. Bien des classifications en ont été proposées par les mystiques et les théologiens mystiques. Toutes arbitraires en un sens, certaines d'entre elles sont, en outre, inutilement compliquées[2]. La plus rationnelle et la plus simple est celle qu'adopte sainte Thérèse dans son *Château Intérieur*. Elle ramène à quatre les étapes de l'ascension mystique : quiétude, union, extase et mariage spirituel. Nous allons parcourir ces étapes à sa suite, mais non sans avoir noté qu'entre les états ordinaires d' « oraison » et les états mystiques proprement dits s'intercalent une série d'états intermédiaires qui conduisent insensiblement des uns aux autres : *natura non facit saltus*.

*
* *

Soit telle carmélite, prédestinée aux communications d'en haut, et dont il nous est facile, à l'aide des documents que nous possédons, de reconstituer l'évolution mentale. — C'est une âme très simple, aimante et contemplative, moins encline à la spéculation qu'aux effusions de l'amour. Peu lettrée, elle n'a ni l'imagination ni la mémoire encombrées d'images et de souvenirs, et n'est pas, comme parle saint François de Sales, de ces esprits « fertiles et foysonnans en considérations ». Elle médite chaque jour, comme le lui prescrit sa règle, sur la Passion et sur les différents mystères : les sujets ne sont pas indéfiniment variés.

Ces sujets, à la longue, elle les a parcourus dans tous les sens; malhabile qu'elle est aux amplifications, elle n'en saurait plus rien tirer de nouveau, et elle les embrasse, pour ainsi dire, d'un seul regard. Dès lors, elle entre dans la voie d'une *simplification* pro-

1. *Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII.

2. Scaramelli, par exemple, énumère douze degrés « d'oraison infuse », savoir : le recueillement, le silence spirituel, la quiétude, l'ivresse d'amour, le sommeil spirituel, les anxiétés et la soif d'amour, les touches divines, l'union mystique en général, l'union simple, l'extase, le ravissement, l'union stable et parfaite. — Sur les classifications des états mystiques, Cf. Ribet, I, ch. IX.

gressive. Les réflexions, chez elle, se font plus rares, et tendent à céder la place aux « affections », aux élans d'amour. Peu à peu, ces affections elles-mêmes se simplifiant, en viennent à se fondre en une pensée vague et générale, en un souvenir unique et persistant se rapportant à la Divinité. Pensée et souvenir qui s'accompagnent le plus souvent d'un étrange malaise et d'une sorte de torpeur douloureuse de l'âme, laquelle, empêchée de vaquer à ses offices ordinaires, se sent invinciblement attirée vers un objet sublime, mais qu'elle distingue mal, et auquel elle désespère de s'unir.

Nous sommes ici à l'extrême limite qui sépare les « oraisons » ordinaires des « oraisons » proprement mystiques[1]. Ou plutôt, cette limite est déjà dépassée; et l'état que je viens de décrire en dernier lieu, c'est la *quiétude*, sous sa forme élémentaire et fruste; la quiétude, c'est-à-dire — si douloureux qu'il puisse être parfois — un état de repos par rapport aux états précédents, puisque les fantasmagories de l'imagination s'y effacent, puisque le bruit des raisonnements s'y éteint dans le silence de la pure intuition.

*
* *

La *quiétude*, au début, se prolonge à peine quelques secondes, — le temps d'un *Ave Maria*, dit sainte Thérèse[2]. Mais, une fois devenue habituelle, elle peut, avec des variations d'intensité, durer plusieurs heures, parfois des journées entières. Les symptômes physiques en sont les suivants : le sujet était en oraison; et voici qu'il se sent plus recueilli; un brouillard s'étend devant ses yeux; sa respiration, sa circulation se ralentissent, il sent ses membres s'engourdir; sa langue s'embarrasse, et c'est à peine s'il peut balbutier quelque prière vocale : il tombe, en un mot, dans une sorte d'assoupissement (tous les mystiques comparent la quiétude au sommeil). Cependant, son âme s'est ramassée sur elle-même. Toutes les facultés — lorsque la transe atteint son apogée — en sont comme fascinées par le divin objet confusément entrevu. Mais la mémoire et l'imagination se lassent bientôt d'un repos insolite; elles se réveillent, et, pareilles à ces papillons de nuit importuns et inquiets auxquels les compare sainte Thérèse[3], se

1. Les états de transition que je viens de décrire sont ceux que les théologiens désignent sous les noms d'oraisons *affective*, de *simplicité* ou de *simple regard*, et d'*attention amoureuse à Dieu présent*; états assez communs dans les cloîtres : « Notre-Seigneur, écrit sainte Chantal, conduit quasi toutes les filles de la Visitation à l'oraison d'*une très simple unité et unique simplicité* de présence de Dieu ». (*Livre des réponses au Coutumier*, art. 24.)

2. *Vie*, ch. IV. — Cf. ses belles descriptions de la quiétude, *ib.*, ch. XIV, XV; *Chemin de la Perf.*, ch. XXXII et *Château*, 4mes demeures.

3. *Vie*, ch. XVII.

mettent en quête de mots et d'images qu'elles ne trouvent point, puisque l'objet contemplé ne tombe pas sous leur prise. Leur mobilité n'en est que plus fatigante, et les mystiques se plaignent d'être sujets, dans la quiétude, à de perpétuelles distractions[1]. Distractions toutes superficielles, du reste.... L'enfant pendu au sein de sa mère a beau en détourner les yeux, il a beau s'endormir, il n'en continue pas moins d'aspirer, d'un imperceptible effort, le lait dont il se nourrit[2].

Le second degré de l'ascension mystique, d'après la classification de sainte Thérèse, c'est l'*union*.

Dans l'union, la défaillance physique s'accentue. Les facultés perdent cette demi-liberté que leur laissait encore l'état précédent ; et il n'y a plus ici de place pour les distractions. Mais laissons parler sainte Thérèse. Aussi bien est-ce à elle qui, la première, a caractérisé cet état intermédiaire entre la quiétude et l'extase :

Ne vous imaginez pas, dit-elle[3], que cette oraison ressemble, comme la précédente, à un sommeil, je dis à un sommeil parce que, dans l'oraison des goûts divins ou de quiétude qui précède celle-ci, l'âme paraît sommeiller, n'étant ni bien endormie, ni bien éveillée. Dans l'oraison d'union, l'âme est très éveillée à l'égard de Dieu, et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même. En effet, durant le peu de temps que l'union dure[4], elle est comme privée de tout sentiment et, quand elle le voudrait, *elle ne pourrait penser à rien*[5]. Ainsi elle n'a aucun besoin d'aucun artifice pour suspendre son entendement : car il demeure tellement privé d'action que l'âme *ne sait même ni ce qu'elle aime, ni en quelle manière elle aime, ni ce qu'elle veut*. Enfin, elle est absolument morte à toutes les choses du monde, et vivante seulement en Dieu.... Je ne sais si, en cet état, il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle le ne sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais, s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit, et il lui reste si peu de force *qu'il ne peut agir en aucune manière*; semblable à une personne qui tombe dans une si grande défaillance qu'elle est comme morte....

1. Cf. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. IX, XV, XVII; *Chemin*, ch. XXXII; *Château*, 4mes dem., I, III.

2. Cette comparaison de l'âme (dans la *quiétude*) avec un enfant à la mamelle est familière aux mystiques.

3. *Château*, 5mes dem., ch. I. — Dans sa *Vie* (ch. XVI), sainte Thérèse qualifie l'état d'union de *sommeil spirituel*.

4. L'union, dans sa plénitude, c'est-à-dire quand elle est accompagnée de « suspension de toutes les puissances », ne va pas au delà d'une demi-heure, si elle y atteint jamais, dit sainte Thérèse (*Château*, 5mes dem., ch. II).

5. Même suppression de toute pensée dans la quiétude. — Cf. *Vie*, ch. XXIII.

Quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'action naturelle de toutes ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi, elle ne voit ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu; mais ce temps est toujours de courte durée, et il lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet. Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle.... L'âme peut en outre juger de la vérité de cette union par les effets qu'elle produit....

Dans l'extase, l'aliénation des sens se fait complète; l'extatique perd entièrement la notion du monde extérieur; chez lui la respiration, la circulation se ralentissent; son corps garde l'attitude dans laquelle la transe l'a surpris. Quant aux facultés, elles sont, quand l'extase atteint son apogée, entièrement « suspendues », absorbées en Dieu. Mais cette absorption ne se prolonge pas. S'il existait des manomètres pour mesurer, chez les mystiques, les pressions de la chaudière intérieure, l'aiguille n'en resterait jamais immobile; et la loi de continuelle instabilité, qui est celle des états mystiques inférieurs, se vérifie encore ici :

Cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps, dit sainte Thérèse[1]; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré.... La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine; mais les deux autres recommencent bientôt à l'importuner. Comme elle est dans le calme, elle les ramène et les suspend de nouveau; elles demeurent ainsi tranquilles pendant quelques moments et reprennent ensuite leur vie naturelle. L'oraison peut, avec ces alternatives, se prolonger, et se prolonge de fait pendant quelques heures. Une fois enivrées de ce vin céleste qu'elles ont goûté, ces deux puissances font volontiers le sacrifice de leur activité naturelle, pour savourer un bonheur incomparablement plus grand; dans ce but, elles s'unissent à la volonté, et les trois puissances jouissent alors de concert. Mais cet état d'extase complète, sans que l'imagination, selon moi également ravie, se porte à quelque objet étranger, est, je le répète, de courte durée....

Et notre sainte de se demander quelle peut être, pendant l'extase, l'occupation des « puissances » :

Sortant de cette oraison et me préparant... à écrire sur ce sujet, je cherchais dans ma pensée ce que l'âme pouvait faire pendant ce temps. Notre-Seigneur me dit ces paroles : « Elle se consume tout entière,

1. *Vie*, ch. XVIII. — Sainte Thérèse décrit ici l'extase sous le nom plus général d'union.

ma fille, pour s'abîmer plus intimement en moi; ce n'est plus elle qui vit, c'est moi qui en elle....

Ce qui se passe dans cette union secrète est si caché qu'on ne saurait en parler plus clairement. J'ajouterai seulement ceci : l'âme se voit alors près de Dieu, et il lui en reste une certitude si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur. Toutes ses puissances perdent leur activité naturelle et sont tellement suspendues qu'elles n'ont absolument aucune connaissance de leurs opérations: si l'on méditait auparavant sur quelque mystère, il s'efface de la mémoire comme si jamais on n'y avait pensé. Si on lisait, on perd tout souvenir de sa lecture, et on ne peut plus y fixer l'esprit. Il en est de même pour les prières vocales. Cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées, et il n'a plus le pouvoir de voltiger çà et là.

La volonté est sans doute occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend, *c'est par un mode qui lui reste inconnu*, et il ne peut comprendre rien de ce qu'il entend. Pour moi, je ne crois pas qu'il entende, parce que, comme je l'ai dit, il ne s'entend pas lui même. Au reste, c'est là un mystère où je me perds.

Il convient d'ajouter à ce texte que la sensation de fusion, d'immersion, caractéristique des autres états mystiques, paraît être ici souvent remplacée par une sorte de vision, vision éblouissante, et, par là même, aveuglante et douloureuse; douloureuse encore en ce que Dieu n'est entrevu qu'un instant, et laisse l'âme en proie au mortel regret de ne pouvoir le posséder et le joindre. De telle sorte que la béatitude inséparable de l'extase se mêle, presque toujours, de souffrance; c'est, dit sainte Thérèse, « un martyre ineffable à la fois de douleur et de délices »[1].

Ce martyre prend fin dans l'état de *mariage spirituel*, qui marque le plus haut degré de l'ascension mystique.

L'absorption en Dieu, passagère dans l'extase, se fait ici permanente, ou tout au moins habituelle. L'âme transformée se divinise, affirment sainte Thérèse[2] et saint Jean de la Croix[3]. Et dès lors elle vivra dans un immuable repos, affranchie — le fait est intéressant à noter — des sécheresses et des peines intérieures[4], et aussi de ces brûlants transports où elle s'épuisait naguère. « Elle n'a presque plus, dit sainte Thérèse, de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé; les extases mêmes et les vols de l'esprit deviennent

1. *Vie*, ch. xx. Cf. *Château*, 6mes dem., ch. xi.
2. *Château*, 7mes dem., ch. ii.
3. *Cantique spirituel*, str. 22.
4. *Château*, 7mes dem., ch. iii.

très rares[1]. » En un mot, elle ne succombe plus sous l'effort des divines étreintes, et les baisers de l'Époux ne la font plus défaillir, élevée qu'elle est à une sorte d'égalité avec lui, et goûtant entre ses bras l'apaisement des intimités conjugales.

*
* *

Il ressort de ce qui précède que les états mystiques, au jugement de ceux-là qui les ont expérimentés, sont des états où le sentiment et l'amour dominent. Et c'est ici le lieu de rappeler la phrase si connue de saint François de Sales sur « la bonne et divine extase » : « L'extase sacrée, dit-il, ne se prend ni attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle esmeut, eschauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu ; de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse, plus spéculative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon »[2].

Les mystiques n'en affirment pas moins qu'ils ont, au cours de leurs transes, découvert de « grands secrets »[3], reçu de sublimes communications[4], acquis des « connaissances admirables »[5]. Saint Ignace, en une seule heure de contemplation à Manrèse, se flattait d'avoir appris plus de vérités sur les choses du ciel que n'eussent pu lui en apprendre toutes les leçons réunies de tous les docteurs de la terre. Dans l'extase, l'âme, dit sainte Thérèse, « se trouve instruite en un moment de tant de choses merveilleuses qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, s'en imaginer en plusieurs années la millième partie »[6]. « Lorsque, dans une extase profonde, affirme une autre mystique (Marine d'Escobar), Dieu unit subitement l'âme à son essence, et qu'il la remplit de sa lumière, il lui montre en un moment les mystères les plus élevés et l'ensemble de ses secrets.... » — On citerait par centaines des textes analogues.

On en citerait de non moins nombreux où les mystiques déclarent que, rien de ce qu'ils ont entendu ou appris, ils ne sauraient l'exprimer. De même que Moïse ou Jérémie[7] restaient muets, d'avoir entrevu l'Éternel, de même une Angèle de Foligno, dictant

1. *Chateau*, 7mes dem., ch. III.
2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, ch. VI : *Des marques du bon ravissement*. — Cf. le ch. précédent : « L'extase et le ravissement, y est-il dit, dépend totalement de l'amour ».
3. *Château*, 6mes dem., ch. X.
4. *Id.*
5. *Id.*, IV, V et *Vie*, ch. XXV.
6 *Château*, 6mes dem., ch. V. — Cf. *Vie*, ch. XXVII.
7. *Exode*, IV, 10. — *Jerem.*, I, 6. — Cf. II, *Cor.*, XII, 4. « Raptus est in paradisum et audivit arcana verba *quæ non licet homini loqui.* »

ses révélations, s'interrompra pour dire : « Tout ce que je viens d'articuler n'est rien ! Tout cela n'a pas de sens ! Je ne peux pas parler ! » Quelquefois, ajoute le frère Arnaud, écrivant sous sa dictée, « quelquefois, dans les instants les plus sublimes, quand la parole lui manquait, vaincue par la hauteur des choses, comparant ce qu'elle disait avec ce qu'elle avait voulu dire, elle s'arrêtait et me criait : Je blasphème, frère, je blasphème ! Notre pauvre langage humain ne convient guère que dans les occasions où il s'agit des corps et des idées : au delà, il n'en peut plus. S'il s'agit des choses divines et de leurs influences, la parole meurt absolument ». — Ce même aveu d'impuissance, on le retrouve chez tous les mystiques, en particulier chez sainte Thérèse[1]. Veulent-ils, faisant violence au langage humain, le contraindre à exprimer l'inexprimable, voici à quoi ils aboutissent. Ils nous parleront d'une « plénitude purement spirituelle », d'une « chose stable et permanente », d'une « certaine immensité et d'une majesté infinie » qu'ils ont perçue. Ils ont vu, nous diront-ils, « Dieu s'aimant lui-même », « la Trinité dans l'unité et l'unité dans la Trinité », ou encore « comment toutes choses sont contenues en Dieu », et de quelle manière « un seul Dieu est en trois personnes »…. En un mot, ils balbutieront des paroles ou insignifiantes ou incompréhensibles : il semble que, trop tendues, les cordes de la lyre aient cassé.

Si l'on admet avec eux que les sens et l'imagination n'ont point de part à leurs « expériences », l'impossibilité où ils sont de s'exprimer paraîtra toute naturelle. Qu'on prenne la phrase la plus abstraite en apparence, celle-ci, par exemple[2] : « l'âme possède Dieu dans la mesure où elle participe de l'absolu » ; ramenée à ses origines étymologiques, elle devient : *le souffle est assis sur celui qui brille, au boisseau du don qu'il reçoit en ce qui est hors le fendu.* Autant dire qu'elle se ramène à des données purement sensibles. Le langage humain n'en comporte pas d'autres, et les mystiques n'y sauraient trouver de points de comparaison pour rendre ce qu'ils éprouvent. « Figurez-vous, dit saint Jean de la Croix[3], un homme qui voit une chose pour la première fois et qui n'a jamais rien vu de semblable : il peut la comprendre, en jouir, mais il est incapable, malgré tout, de lui appliquer un nom ou d'en donner une idée, bien qu'il s'agisse pourtant d'une chose perçue par les sens ; plus grande encore sera donc son impuissance pour ce qui est hors de leur portée. »

1. *Vie*, ch. XVIII, XX, XXVII. — *Château*, 6es dem., ch. IV.
2. J'en emprunte l'analyse étymologique à M. Paul Stapfer.
3. *Nuit obscure*, l. II, ch. XVII.

Au reste, dans l'état de « contemplation pure[1] », ce ne sont pas seulement les mots qui manquent aux mystiques, ce sont encore les idées. Ils déclarent alors *ne plus penser* à rien[2], *ne plus rien comprendre*[3], ne plus agir intellectuellement d'aucune manière : « Quand le ravissement est complet et général, déclare sainte Thérèse, il n'y a plus de notre part *aucune opération*, *aucun acte*[4] ». Je reviendrai sur le sens de ces expressions, mais je constate dès à présent que, entendues même au sens littéral, elles n'ont rien qui contredise les principes de la théologie mystique. Nos facultés ne s'exercent que sur des représentations et des images, et elles ne sauraient comprendre Dieu. Ce pur esprit est essentiellement inintelligible, et, s'il peut être senti, il ne peut être pensé, non seulement parce qu'il est au-dessus de la pensée, mais parce que les éléments sensibles, constitutifs de la pensée humaine, ne sont pas tels qu'il puisse se refléter en elle. Aussi, pour l'atteindre, faut-il renoncer à tout effort de l'imagination et du raisonnement : *primo derelinquere omnia sensibilia*, dit saint Bonaventure[5], *secundo omnia intelligibilia*.... Le pseudo-Denis avait dit avant lui[6] : « Pour toi, cher Timothée... abandonne les connaissances des sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est sensible ou intelligible, tout ce qui est ou n'est pas, pour t'élever, sans connaissances naturelles et dans la mesure qui te sera accordée, à l'union avec celui qui est au-dessus de tout être et de toute science ».

Mais de ce que l'âme, dans l'état de contemplation pure, soit privée de pensée, il ne s'ensuit pas, d'après les théologiens mystiques, qu'elle tombe dans l'anéantissement. Et ils admettent la substitution possible d'une sorte d'illumination intérieure au procédé indirect et discursif. Il dépendrait de Dieu de nous élever au-dessus de nous-mêmes, de nous mettre en face de la vérité nue, de se communiquer directement à nous sans l'appareil interposé et déformant des images sensibles, des raisonnements et des réflexions[7]. De telle sorte que les états mystiques constitueraient

1. L'état de contemplation pure exclut ces « faveurs » (visions etc.) qui « se manifestent d'ordinaire sous des formes sensibles permettant de trouver des termes ou des comparaisons pour les exprimer » (*Nuit obs.*, II, ch. XVII).

2. *Vie*, ch. XXIII, *Château*, 5mes dem., ch. I.

3 *Id.* et 6mes dem., ch. IV.

4. *Vie*, ch. XXVII.

5. *De sept. itin. æternit.* V. *itin.* 6 *dist.*

6. *De myst. theol.*, cap. I.

7. Saint Thomas, 2. 2. q. 175. a. 4, c : « Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri », etc. — Cf. Bona, *Via compendii ad Deum*, c. X, n° 1 : « Dividitur (contemplatio infusa) in puram et mixtam... Pura (nuncupatur) cum sine interventu phantasmatum exer-

un mode exceptionnel et sublime, non pas d'aimer, mais de connaître : où l'âme, dégagée de la matière (*extenuata mens*), rendue à sa spiritualité originelle, commencerait, au moment même où elle croit ne plus opérer (où elle n'opère plus, au sens propre du mot), « à exercer, dit Bossuet, ses plus véritables et plus naturelles opérations »[1].

II

Dans quel sens ces données, que lui fournissent mystiques et théologiens mystiques, sont-elles interprétées par la psychologie contemporaine?

Et d'abord, les psychologues ramènent les états mystiques à un seul, l'extase. Sur ce point, ils ne trouvent pas d'opposition chez les théologiens, lesquels ne font aucune difficulté d'admettre que la quiétude, l'union et l'extase ne soient les degrés successifs d'un unique processus mental[2].

L'extase, aux yeux de la plupart des psychologues, est une folie transitoire, une forme d'exaltation morbide du sentiment religieux. Ils reconnaissent qu'il est des extases de diverse nature, mais ne se préoccupent pas de les distinguer les unes des autres, « l'état mental restant au fond le même ». Cet état mental consiste en une série de simplifications, en un rétrécissement progressif du champ de la conscience, aboutissant au monoïdéisme et, du même coup, à un état purement affectif, lequel finalement se dissout dans l'inconscience totale.

Cette formule trop condensée, et qui ne laisse pas d'être obscure, s'éclaircira par l'examen de quelques théories individuelles[3].

M. Ribot, a étudié de très près, dans ses *Maladies de la Volonté* et dans sa *Psychologie de l'Attention*, le phénomène de l'extase, le prenant successivement, comme il le dit, par son côté négatif, l'anéantissement de la volonté, et par son côté positif, l'exaltation de l'intelligence.

cetur ». — Et saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, c. XVII : « Tel est le langage divin, que plus il est intérieur, spirituel et élevé au-dessus des sens, plus il fait cesser les opérations de l'imagination, de l'esprit et des autres puissances de l'homme »....

1. *Instruction sur les États d'Oraison*, l. V, § 19.

2. Je ne tiens pas compte ici du « mariage spirituel », lequel, à raison de l'absence de tout phénomène spécifique qui le caractérise, échappe à l'investigation psychologique.

3. Cette partie de mon étude est faite de citations textuelles. Mais je n'ai mis entre guillemets que les phrases reproduites *in extenso* et sans aucune modification.

Envisagée au point de vue positif, l'extase est, suivant lui, la forme aiguë de l'hypertrophie de l'attention, dont l'idée fixe est la forme chronique. C'est un état d'idéation intense et circonscrit : la vie entière est ramassée dans le cerveau pensant, dont tout l'effort se concentre sur une image maîtresse ou sur une idée unique. « Si l'on compare l'activité psychique normale à un capital en circulation, sans cesse modifié par les recettes et les dépenses, on peut dire qu'ici le capital est ramassé en un bloc; la diffusion devient concentration, l'extensif se transforme en intensif » ; en un mot, « chaque intelligence au moment de l'extase donne son maximum ». — Et M. Ribot, à l'appui de son dire, de citer sainte Thérèse, à qui nous devons « la description, étapes par étapes, de cette concentration progressive de la conscience qui, passant de l'état ordinaire de diffusion, revêt la forme de l'attention, la dépasse, et, peu à peu, dans quelques cas rares, parvient à la parfaite unité de l'intuition ».

Cet état de parfaite unité — disons plus clairement — de monoïdéisme absolu est, du reste, essentiellement transitoire. « Quoique d'ordinaire, déclare sainte Thérèse décrivant ses ravissements[1], on ne perde pas le sentiment (la conscience), *il m'est arrivé d'en être entièrement privée* : ceci a été rare et a duré fort peu de temps. Le plus souvent, le sentiment se conserve, mais on éprouve je ne sais quel trouble, et, bien qu'on ne puisse agir à l'extérieur, on ne laisse pas que d'entendre. C'est comme un son confus qui viendrait de loin. *Toutefois même cette manière d'entendre cesse lorsque le ravissement est à son plus haut degré.* » — Qu'est-ce à dire, sinon que l'abolition même de la conscience résulte de son excès d'unité? La conscience ne vit que par le changement — *idem sentire semper et non sentire ad idem recidunt* — et l'état mental de l'extase est une infraction complète à son mécanisme normal; aussi cet état ne saurait-il durer. « La conscience est placée en dehors de ses conditions nécessaires d'existence, et les éléments nerveux qui sont les supports et les agents de cette prodigieuse activité ne peuvent y suffire longtemps. Alors, on retombe à terre, on redevient « le petit ânon qui s'en va paissant. »

Est-il bien nécessaire, poursuit M. Ribot, de rechercher maintenant pourquoi, dans cet état, il n'y a ni choix ni actes? « Comment y aurait-il choix, puisque le choix suppose l'existence de ce tout complexe qu'on nomme le moi qui a disparu ; puisque, la personnalité étant réduite à une idée ou à une vision unique, il n'y a point

1. Ce texte, que M. Ribot indique comme tiré du *Château Intérieur*, appartient, en réalité, à la *Vie*, ch. xx.

d'état qui puisse être choisi. » — L'extase, par cela même qu'elle est monoïdéique, suppose l'anéantissement de la volonté.

M. Godfernaux (*Le Sentiment et la Pensée*), envisage la transe extatique à un tout autre point de vue que M. Ribot. Ni l'anéantissement de la volonté, ni l'exaltation — momentanée — de l'intelligence n'ont de place dans la définition qu'il en donne. Il y voit, (comme dans la manie, la mélancolie et l'hypocondrie), une dissociation de la pensée et du sentiment, dissociation qui s'effectue, (comme dans la mélancolie) au détriment de la pensée et consiste dans l'envahissement de la conscience par un état affectif.

Dans la psychose extatique, dit-il, le champ de la pensée se rétrécit progressivement et l'état affectif augmente. Il prend, au début de l'extase, la forme d'une expansion vague portant sur l'ensemble des êtres : le sujet ne s'occupe plus de lui-même pour lui-même; s'il pense à lui-même, c'est pour se projeter au dehors avec encore plus de force.... Ses idées ne s'associent plus entre elles par leurs liens habituels, par leurs rapports de convenance ou de disconvenance réelle et normale. Elles s'associent par un lien tout nouveau et seulement en tant qu'elles sont capables d'être des justifications suffisantes de l'expansion interne.

Mais nous ne sommes encore ici qu'à la période initiale de la psychose extatique. La pensée, bien que diminuée, persiste, et elle n'a pas un caractère d'anomalie et d'incohérence très évident.... Elle va se raréfier de plus en plus jusqu'à disparaître tout à fait.

Le sujet ne s'en rendra pas compte, il aura au contraire le sentiment croissant qu'il approche de la vérité absolue. Plus l'état affectif est intense, plus il se « justifie » aisément, moins la cohésion réelle des idées importe. C'est ce qui explique que tous les extatiques croient avoir trouvé la solution des problèmes dont s'inquiète la pensée des hommes. Mais, en réalité, si l'absolu a été souvent senti, il n'a jamais été et ne peut être pensé. Et l'extase est un envahissement de la conscience par un état affectif pur.... « A l'état extrême, toute pensée ayant disparu, le sentiment seul occupe la conscience sous la forme d'un état affectif intense, c'est la perception directe du *non-moi* [1]. »

Cette définition de l'extase est aussi celle de M. Murisier (*Les*

1. « Dans cet état ineffable (l'extase), l'âme est devenue sentiment, béatitude sans bornes, et n'est plus rien que cela. Elle éprouve et réfléchit le non-moi dans sa totalité confuse.... Mais un pareil état ne saurait durer longtemps; alors survient cette mort temporaire que les mystiques ont notée. La synthèse suprême se brise et la conscience retourne à sa forme pulvérulente. » Godfernaux, *Revue philosophique*, févr. 1902.

maladies du sentiment religieux; et voici comment il caractérise les diverses phases de la psychose extatique.

La contemplation, exercice spirituel par excellence et en même temps premier degré de l'extase consiste, dit-il, dans l'envahissement de la conscience par une image maîtresse autour de laquelle tout rayonne. Une représentation, une scène, un tableau (Nativité, Incarnation, ciel, enfer) occupe toute la place laissée vacante par les images expulsées. L'image une fois fixée, s'établit la fixation du sentiment correspondant; une parfaite conformité s'établit, en un mot, entre l'état intellectuel et l'état émotionnel (la joie accompagne la méditation de la résurrection, la tristesse celle des souffrances du Christ). Mais bientôt l'extatique atteint un degré supérieur : il s'identifiera avec le modèle choisi, passera par tous les états affectifs attribués à ce modèle; c'est la période des hallucinations visuelles, auditives, etc., celle où l'extatique, de croyant qu'il était, devient un *voyant*. Cependant les visions s'évanouissent; il ne reste dans sa conscience qu'une image isolée accompagnée d'une émotion unique : le monoïdéisme se fait absolu. Cette image isolée ne tarde pas à s'effacer à son tour; la mémoire, l'imagination, l'entendement même se perdent, disent les mystiques, tandis que la volonté continue d'aimer : en un mot l'état devient purement affectif. Enfin vient l'indifférence, la perte du sentiment même de cette indifférence, — l'extinction totale de la conscience.

C'est l'extinction de la conscience que MM. Recéjac (*Essai sur les fondements de la connaissance mystique*) et Leuba (*Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*) assignent, eux aussi, pour terme à l'extase, laquelle, aux yeux des psychologues contemporains, correspond, en somme, à une évolution régressive de la vie psychique.

L'être humain débute assurément par l'inconscience; et, de l'inconscience, il passe à des états purement affectifs. On a discuté, il est vrai, la question de savoir s'il existait, en fait, des états affectifs purs, « vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif, qui ne soient liés ni à des perceptions, ni à des images, ni à des concepts, qui soient simplement subjectifs, agréables, désagréables ou mixtes[1]. » Mais — pour nous en tenir à cet exemple — il semble bien que, durant la période intra-utérine, la vie psychique de l'enfant ne puisse consister qu'en de vagues sensations de plaisir ou de peine, subordonnées à des variations purement cénesthésiques, et indépendantes de toute représenta-

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*. Introduction (Paris, F. Alcan).

tion. Ce n'est que plus tard et peu à peu qu'il naîtra à la pensée et connaîtra ces états intellectuels qui, chez l'homme normal, sont indissolublement liés aux émotions.

Inconscience, — états affectifs, — états intellectuels liés à des états affectifs : cette progression se renverserait chez l'extatique, dont la pensée irait se raréfiant, dont l'âme en viendrait à n'être plus que « sentiment, béatitude sans bornes », pour enfin s'abîmer dans l'inconscience absolue.

III

Telles sont les conclusions des psychologues contemporains relativement à l'extase. Il est temps d'en faire la critique.

Tout en admettant qu'il est des extases de diverses sortes, ils ne se préoccupent pas, nous le savons, de les distinguer les unes des autres, « l'état mental restant au fond le même », dit M. Ribot. « Nous pourrions affirmer, déclare de son côté M. Leuba, qu'il ne peut y avoir de différences essentielles dans les extases, qu'elles soient produites spontanément par des moyens physiques, ou par la suggestion hypnotique, ou encore par ce qui s'appelle des idées religieuses. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la nature humaine variât dans son fond. »

Cette affirmation fera l'objet de ma première observation critique. Je prétends que l'on confond, sous le nom d'extase, des phénomènes de nature très différente ; et je m'en tiendrai, à l'appui de cette thèse, et pour les comparer ensuite à l'extase des mystiques orthodoxes, à l'examen de quatre états qualifiés uniformément d'extatiques.

Il existe une extase dite *physiologique* ou « des philosophes », qui apparaît comme un effet de ce que M. Ribot appelle « l'hypertrophie de l'attention ». « Les hommes doués d'une puissante attention, déclare-t-il, peuvent s'isoler spontanément du monde extérieur. Inaccessibles aux sensations et même à la douleur, ils vivent temporairement dans cet état spécial qu'on a nommé la *contemplation*. L'histoire tant citée d'Archimède, pendant la prise de Syracuse, vraie ou fausse en fait, est vraie psychologiquement. Les biographes de Newton, Pascal, W. Scott, Gauss et de bien d'autres ont rapporté de nombreux exemples de ce ravissement intellectuel. »

Il est une extase qu'on peut qualifier *d'hypnotique* ou de *bouddhique*, — celle du yoghi indien, qui se tient assis, la tête et le corps immobiles, qui fixe les yeux sur la pointe de son nez, ralentit

sa respiration, s'applique à éloigner de son esprit toute pensée quelconque, et atteint de la sorte au nirvâna terrestre.

Il est une extase dite *cataleptique*, c'est-à-dire dépendant de cette affection nerveuse caractérisée « par la suspension de l'entendement et de la sensibilité et par l'aptitude des muscles à recevoir et à garder tous les degrés de la contraction qu'on leur donne[1]. Suivant le Dr Pierre Janet (*L'automatisme psychologique*), les extases cataleptiques se manifesteraient pendant la période des « sensations stupides », au moment où, après l'arrêt complet de tout phénomène mental qui marque le début de la crise, la conscience renaît et se réveille, « une conscience purement affective, réduite aux sensations et aux images, sans aucune de ces liaisons, de ces idées de relation qui constituent la personnalité et les jugements[2] ».

Il est une extase dite *hystérique*, où il ne faut voir, d'après le Dr Paul Richer[3], qu'un « fragment détaché » de la grande attaque (réduite ici à sa troisième période, celle des *attitudes passionnelles*). Cette extase comporterait deux phases hallucinatoires nettement marquées, ainsi qu'il ressort de l'observation suivante, recueillie par M. Bourneville :

G. est assise : tantôt la tête garde une attitude presque naturelle; les yeux sont légèrement dirigés en haut, les mains jointes reposent sur le lit; c'est l'*attitude de la prière* : — tantôt la tête est un peu penchée en arrière; — d'autres fois, enfin, l'attitude est celle que l'on attribue aux illuminées, comme sainte Thérèse, etc. Dans ce dernier cas, la tête est rejetée en arrière, le regard porté vers le ciel; la physionomie, empreinte d'une grande douceur, exprime une satisfaction idéale; le cou est gonflé, tendu; la respiration paraît suspendue; l'immobilité du corps entier est, pour ainsi dire, absolue. Les mains jointes, reposant sur la partie supérieure de la poitrine, complètent la ressemblance avec les représentations de saints que l'art le plus parfait nous a données.

Quelle que soit d'ailleurs l'attitude prise par la malade, elle la con-

1. Saint-Bourdin, *Traité de la Catalepsie*.

2. « Les sainte Thérèse, — dit M. Pierre Janet, — les sainte Hildegarde, les Marie Chantal (*sic*), les Catherine Emmerich et bien d'autres avaient tout simplement des attaques de catalepsie, pendant lesquelles les idées religieuses dominantes ou communiquées quelquefois au moment même de leur attaque donnaient à tout le corps une attitude harmonieuse et expressive. » — Son opinion s'est plusieurs fois modifiée depuis (*L'automatisme psychologique* est de 1889). Dans son *État mental des Hystériques* (1892), il qualifie sainte Thérèse d'« illustre patronne des hystériques ». Dans sa conférence *Une Extatique* (1901), il déclare avoir des scrupules quant à l'exactitude de ce dernier diagnostic, et définit l'extatique « un scrupuleux qui tend vers l'hystérie... sans y atteindre jamais tout à fait ».

3. *Études cliniques sur la grande hystérie.*

serve durant dix, quinze, vingt minutes et même davantage. A la fin, aussi, on observe les mêmes contractions de la face, les mêmes modifications de la physionomie, le même *délire érotique* qui succèdent d'ordinaire au délire mélancolique. Seulement le contraste est beaucoup plus frappant. En effet, après avoir assisté à cette extase, dans laquelle la malade est en quelque sorte transfigurée, l'observateur, non habitué encore à ces scènes, reste tout stupéfait en voyant ces contorsions hideuses de la face, cette expression de lubricité extrême que nous avons signalées. En pareilles circonstances, la malade laisse retomber son corps sur le lit, relève sa chemise, écarte les cuisses; — ou bien, s'adressant à l'un des assistants, elle s'incline brusquement vers lui, disant : « Embrasse-moi,... etc., etc. » Et ses gestes accentuent encore la signification de ses paroles.

Vues de l'extérieur, toutes les extases dont il vient d'être parlé se ressemblent. Mais elles diffèrent au point de vue psychique. Il n'y a évidemment pas de commune mesure entre l'extase *physiologique*, où se manifeste un état d'extrême activité intellectuelle, et l'extase *bouddhique* ou l'extase *cataleptique*, qui s'accompagnent d'inconscience; entre cette même extase *physiologique*, laquelle n'a rien d'hallucinatoire, et l'extase hystérique, faite d'hallucinations qui se succèdent en deux tableaux alternés.

D'autre part, les extases *cataleptique*, *hystérique*, etc., ne sont pas sans offrir de grandes analogies extérieures avec l'extase des mystiques orthodoxes[1]. Mais, toute appréciation réservée sur l'essence même du phénomène qui la constitue, cette dernière se distingue des autres états qualifiés d'extatiques et par ses causes et par ses effets.

Elle n'est pas, comme l'extase *bouddhique*, le résultat d'une excitation directe du système nerveux, obtenue par des moyens physiques. Et sainte Thérèse blâme, en plus d'un endroit, comme inutiles et dangereux, l'emploi de tels moyens. « Ces œuvres intérieures étant toutes suaves et pacifiques, dira-t-elle[2], tout acte pénible leur est plutôt nuisible que profitable. J'appelle pénible toute espèce de violence qu'on voudrait se faire, comme serait, par exemple, de *retenir son haleine*.... » Et elle ajoute que « puisque Dieu nous a donné les puissances de l'âme pour agir, il faut, au lieu de chercher à les captiver par une sorte d'enchantement, les laisser s'acquitter librement de leur office ordinaire, jusqu'à ce

1. Analogies qui, du reste, n'atteignent pas à l'identité. C'est ainsi que le mystique n'a pas la « flexibilité de cire » du cataleptique; les anesthésies, la raideur musculaire ne persistent pas chez lui après l'extase, tandis qu'elles persistent, au moins partiellement, chez l'hystérique, etc.

2. *Château*, 4[mes] dem., ch. III. — Cf. *Chemin*, ch. XXXII, et *Vie*, ch. XII : « Toute tentative de ce genre n'aboutira qu'à nous laisser froids »....

qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre plus élevé. »

L'extase des mystiques n'est pas davantage, comme l'extase physiologique, l'effet d'une « hypertrophie de l'attention ». J'ai certes moi-même constaté [1] que les mystiques se soumettaient à de certaines disciplines, pratiquaient un certain « entraînement » (l'entraînement ascétique), de nature à faciliter l'apparition des phénomènes contemplatifs. Il n'en est pas moins vrai que l'extase les surprend au moment où ils y pensent le moins [2], sans qu'ils la provoquent [3], et qu'elle persiste en dépit de tous leurs efforts pour s'y dérober : « Quoi que nous fassions, dit sainte Thérèse [4], Dieu enlève l'esprit comme un géant enlèverait une paille, sans qu'il y ait de résistance qui l'arrête.... »

Enfin, l'extase des mystiques n'est pas le « fragment détaché » d'un processus morbide. Et je démontrerai ailleurs que, bien qu'elle se mélange souvent de phénomènes hystériques ou cataleptoïdes, elle ne saurait être considérée, en elle-même, comme une manifestation pathologique. Ici, je me rencontre avec M. Godfernaux qui, distinguant avec Schüle et Magnan les psychoses des cerveaux sains (psycho-névroses), des psychoses des cerveaux invalides (cérébro-psychoses), classe l'extase franche dans le premier groupe, et la considère, non pas comme une maladie, mais simplement comme une anomalie, comme l'exagération accidentelle d'un état normal.

L'extase des mystiques diffère donc par ses causes des autres phénomènes qualifiés d'extatiques; et elle en diffère encore par ses effets.

Et d'abord, elle aurait, suivant ceux-là qui peuvent seuls les apprécier, des effets physiques singulièrement bienfaisants. « Quelque temps qu'elle dure, dit sainte Thérèse [5], jamais elle ne nuit à la santé »; et si elle éprouve le corps et lui enlève passagèrement des forces, « ce n'est que pour lui en laisser ensuite de plus grandes ». « Souvent, infirme et travaillé de grandes douleurs avant l'extase, il en sort plein de santé et admirablement disposé pour l'action [6]. »

1. *Revue philosophique*, mars 1904.

2. *Vie*, ch. XVIII : « Cette eau céleste dont je parle tombe souvent quand le jardinier y pense le moins ».... — Cf. ch. XX : « Prévenant toute pensée et toute préparation antérieure, le ravissement fond souvent sur vous avec une impétuosité si soudaine et si forte que vous voyez, vous sentez... cet aigle divin vous saisir et vous enlever ».

3. *Château*, 4mes dem., ch. I, II, III.

4. *Vie*, ch. XXII.

5. *Id.*, ch. XVIII.

6. *Id.*, ch. XX. — Cf. ch. XXVIII.

Mais c'est surtout par ses incontestables effets moraux que se caractérise l'extase des mystiques. « L'on se voit changé sans savoir comment[1] », déclare sainte Thérèse, et elle parle ailleurs[2] de ce « chemin abrégé » par où Dieu conduit l'âme en l'élevant « à cette intime union avec lui d'où, après quelques moments, elle sort *toute transformée* ». C'est alors « que germent en elle... les promesses et les résolutions héroïques[3] »; et il suffit d'un court ravissement pour lui donner « un souverain domaine sur toutes les créatures et une liberté telle qu'elle ne se connaît plus elle-même[4] ». En un mot, l'extase des mystiques — et de quel autre phénomène qualifié d'extatique pourrait-on en dire autant? — est pour eux une sorte de bain vivifiant, d'où ils sortent plus humbles et plus courageux, mieux trempés pour l'effort et pour l'action.

D'où nous conclurons que cette extase a un caractère original. On n'a pas plus le droit de la confondre avec les autres états du même nom qu'on n'aurait celui d'assimiler les mystiques à ces « dégénérés mystiques » dont la folie emprunte accidentellement la forme religieuse[5].

* * *

Mais entrons plus avant dans l'intimité du phénomène extatique.

Suivant M. Ribot, l'extase, on le sait, comporte, d'une part, une extrême activité intellectuelle avec concentration sur une idée unique, d'autre part l'anéantissement de la volonté.

Sur ce dernier point, il n'est guère de contestation possible, et les théologiens eux-mêmes n'invoquent, en faveur de la conservation par l'extatique d'une certaine autonomie, que d'assez timides arguments; arguments démentis par sainte Thérèse, suivant qui l'âme n'a plus « de liberté pour rien », du moins quand le ravissement atteint son plus haut degré[6].

En revanche, je ne peux accorder que l'extase s'accompagne d'un état, même momentané, d'exaltation intellectuelle.

1. *Vie*, ch. xvii, xx. — Cf. saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, ch. xxvi : « Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches, par lesquelles Dieu atteint la substance de l'âme, l'enrichissent merveilleusement. Il suffit d'une seule d'entre elles pour enlever *tout d'un coup* à l'âme certaines imperfections dont elle n'avait pas su se défaire durant le cours de sa vie et, de plus, pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels ».

2. *Château*, 5mes dem., ch. iii.

3. *Vie*, ch. xix.

4. *Id.*, ch. xx. — Cf. *Chemin*, ch. xx.

5. Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*. 2me série, p. 110.

6. *Vie*, ch. xxv.

M. Ribot distingue deux catégories d'extatiques. Chez les uns — les extatiques inférieurs — « l'événement intérieur consiste dans l'apparition d'une *image* maîtresse autour de laquelle tout rayonne (la Passion, la Nativité, la Vierge, etc.), et qui se traduit par une suite régulière de mouvements et de discours : telles Marie de Mœrl, Louise Lateau, l'extatique de Vorey; chez les autres — les grands mystiques — l'esprit, après avoir traversé la région des images, atteint celle des idées pures et s'y fixe ». — Cette distinction est extrêmement juste, et s'applique, non seulement à deux catégories d'extatiques, mais encore, on le voit, à deux périodes nettement marquées dans l'extase complète, périodes que sainte Thérèse discerne avec son habituelle perspicacité : « Si l'âme a des visions, dit-elle[1], ou entend des paroles divines pendant qu'elle est ravie, ce n'est jamais quand le ravissement est à son plus haut degré. Car, durant ce temps... toutes les puissances de l'âme étant entièrement perdues en Dieu, elle ne peut ni voir, ni écouter, ni entendre.... Mais, une fois que ce temps si court est passé, l'âme persévère encore dans le ravissement; ses puissances, sans être entièrement perdues en Dieu, demeurent néanmoins presque sans action; elles sont comme absorbées en leur divin objet, et incapables de raisonner. Or je dis que *c'est seulement dans cette seconde période de l'extase que l'âme entend les paroles divines et reçoit les visions.* »

Que l'extase inférieure, ou la période inférieure de l'extase (celle des représentations intenses) s'accompagne d'un certain éréthisme de l'imagination, on ne saurait le nier; et encore ne faudrait-il pas confondre cette surexcitation passagère avec un état d'exaltation réelle de la pensée. Mais cette surexcitation même disparaît dans l'extase supérieure, c'est-à-dire monoïdéique. Qui dit en effet monoïdéisme ou tendance au monoïdéisme, à l'unité de la conscience, dit par là même tendance à l'extinction de la conscience; et l'on ne voit pas à quel moment se placerait, au cours du processus extatique, cet état momentané de suractivité intellectuelle dont parle M. Ribot, état qui d'ailleurs ne laisse aucune trace. Qu'on ne m'oppose pas l'extase dite « des philosophes ». Cette extase (à supposer qu'elle existe autrement qu'en théorie) n'est pas monoïdéique. Le philosophe, le savant, absorbés dans une contemplation d'ordre scientifique ou moral, ne cessent pas pour cela d'analyser, de comparer, d'induire ou de déduire, en un mot de se livrer à une série d'opérations discursives excluant le monoïdéisme.

1. *Vie*, ch. xxv.

De cette loi, qui fait du monoïdéisme l'équivalent de l'inconscience, les mystiques nous apportent, par leur témoignage, la démonstration expérimentale. Ils aiment à comparer leurs transes à une sorte de sommeil [1], c'est-à-dire à un état, non d'excitation, mais de torpeur intellectuelle : de fait, ils en sortent absorbés, appesantis, la mémoire et l'imagination hébétées [2]; et il faut les prendre au mot quand ils affirment que la « contemplation pure » implique « la cessation de toute opération mentale [3] ». On a voulu interpréter comme elliptiques certaines de leurs expressions : « dans l'oraison mystique, il n'y a *pas d'actes*... on n'y *pense à rien* »... ; le sens complet en serait celui-ci : « l'esprit n'y fait rien, sinon s'appliquer à l'action divine... on n'y pense à rien de matériel, de terrestre [4] »..... Mais les textes cités dans la première partie de cette étude, d'autres que l'on pourrait citer encore sont trop nombreux, trop précis et trop concordants, trop conformes d'ailleurs à toutes les données psychologiques pour se prêter à une semblable interprétation. Et ces théologiens me paraissent mieux inspirés, lesquels, tout en maintenant que l'extase est un « état cognitif », admettent que la connaissance s'y réalise par des moyens surnaturels, inexplicables rationnellement et tout à fait incompatibles avec nos procédés habituels de connaître. C'est là transporter le problème hors du terrain psychologique et le résoudre par le miracle ; mais ce n'est pas aller contre l'évidence des témoignages, unanimes sur ce point, à savoir que le monoïdéisme extatique tend, non pas à l'exaltation, même provisoire, mais à la raréfaction et, en fin de compte, à la suppression de la pensée.

Cette suppression se trouve, à vrai dire, retardée, chez les mystiques orthodoxes ; et ce, à raison de la nature toute particulière de l'état affectif qui envahit leur conscience, à mesure que la pensée s'en élimine.

Le mot d' « état affectif », désigne, à l'ordinaire, une vague sen-

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xvi. — La plupart des classifications des états mystiques comprennent un degré qualifié de « sommeil spirituel ».

2. « Quand le ravissement a été grand, dit sainte Thérèse, les puissances de l'âme restent encore pendant un à deux jours, et même trois, si absorbées ou si enivrées qu'elles semblent être hors d'elles-mêmes » ; et elle en compare l'état « à celui d'un homme qui, après un long sommeil rempli de rêves, ne serait encore qu'à demi éveillé » (*Vie*, ch. xx). — Sainte Catherine de Sienne sortait, elle aussi, de ses extases dans un état de somnolence qu'elle ne pouvait dominer : « Sancta illa extasi terminata (nous dit son confesseur, Raymond de Capoue), tam invite redibat ad vitam corpoream, quod stabat virgo *continue dormiens*, et in similitudinem debacchati qui non potest a somno evigilare, nec tamen perfecte dormit ».

3. Le pseudo-Denis, *Des noms divins*, c. i, 5.

4. Le P. Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, IIe p., ch. ix.

sation cénesthésique de repos et de bien-être. Soit, par exemple, l'extase bouddhique. Le premier degré de la contemplation qui conduit au nirvâna terrestre, consiste, d'après les docteurs bouddhistes [1], dans « *le sentiment intime de bonheur* qui naît dans l'âme de l'ascète quand il se dit enfin arrivé à distinguer la nature des choses » : au second degré, « son intelligence ne se fixe que sur le nirvâna, ne ressent que *le plaisir de la satisfaction intérieure*, sans le juger ni même le comprendre » ; au troisième degré — qui précède immédiatement le nirvâna — « le sage est tombé dans l'indifférence à l'égard du bonheur qu'éprouvait son intelligence. Tout le plaisir qui lui reste, c'est *un vague sentiment de bien-être physique*, dont son corps est inondé »....

De tout autre nature est l'état affectif, tel qu'il s'accuse chez les mystiques. Cet état implique, non seulement une sensation plus ou moins confuse de plaisir ou de bien-être, mais un sentiment très puissant d'amour. Ce n'est pas à une abstraction que vont leurs hommages, à une idée qui, « par son absence de détermination et de limites, exclut tout sentiment individuel [2] » ; c'est à une personne, à un Dieu fait homme, à un Dieu qui aime et, par conséquent, peut être aimé. Aussi bien est-ce l'amour qui, dans l'extase chrétienne, sauve, aussi longtemps que faire se peut, la conscience de disparaître.

Mais les lois psychologiques sont inflexibles ; et lorsque l'extase atteint au monoïdéisme absolu, l'amour dégénère chez l'extatique en une sorte de béatitude diffuse et finit par ne plus distinguer son objet. L'âme, dès lors, « n'aime rien de particulier en Dieu et ne sait point ce qu'elle aime [3] » : elle est entrée dans la région de la « nudité sans images [4] » ; après quoi, c'est la ténèbre, puis l'obscurité suprême.... Autant dire que l'inconscience est la conclusion logique, le terme normal, quoique rarement atteint [5], de l'extase chrétienne comme de toutes les autres extases.

*
* *

Mais il ne faudrait pas attribuer à ce mot d'inconscience plus de sens qu'il n'en comporte en réalité.

Les progrès à la fois les plus récents et les plus importants de la psychologie expérimentale ont eu pour résultat de transformer les

1. *Bagavad-gîta*, lecture 6me.
2. Ribot, *Maladies de la Personnalité* (Paris, F. Alcan).
3. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx.
4. Ruysbroeck.
5. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx : « Ceci (la perte de la conscience) a été rare et a duré fort peu de temps ». — Cf. *id.*, ch. xxvii et *Château*, 5me dem., ch. i.

idées admises touchant la nature de la conscience et de la personnalité. Le *moi* n'est pas cette entité une et indivisible que l'on s'imaginait naguère ; il peut, dans certains cas anormaux, se dédoubler en personnalités coexistentes en successives[1]. D'autre part, les événements intérieurs qui le constituent sont triés, par voie de mystérieuse sélection, parmi les innombrables événements dont se compose notre âme ; et cette âme totale comprend une infinité d'éléments psychiques dont notre âme consciente ne s'assimile et n'utilise à l'ordinaire qu'une infime partie. Cette immense quantité d'éléments psychiques qui baignent dans l'ombre, qui affleurent le seuil (*limen*) de la conscience et parfois le dépassent, forment ce que Myers a appelé la *conscience subliminale*, conscience plus vaste que l'autre, et pouvant, sous de certaines conditions, communiquer avec l'autre. De nombreux phénomènes, minutieusement constatés, en décèlent l'existence : phénomènes d' « automatisme », phénomènes se rapportant au sommeil et aux rêves, phénomènes télépathiques (visions d'événements éloignés et prémonitions d'événements futurs). Si bien que, comme le dit un psychologue contemporain, il y aurait naïveté à soutenir aujourd'hui « que la conscience qui nous est personnelle, et au centre de laquelle nous nous trouvons, est la seule qui existe en nous[2] »....

Une fois admise l'existence de la conscience subliminale, le mot d'*inconscience* ne garde plus qu'une signification restreinte. Il cesse d'être, comme dans la psychologie classique, synonyme d'anéantissement absolu. Il implique simplement l'extinction de la conscience personnelle sous l'influence de causes diverses, extinction qui n'entraîne pas celle de la conscience subliminale : il semblerait, au contraire, que, dans certains cas, l'extinction de l'une favorisât l'exaltation de l'autre. Ainsi dans l'extase.

L'extase des mystiques a d'indéniables effets moraux. Leurs énergies s'y retrempent, disais-je, comme en un bain vivifiant ; de plus, ils constatent chez eux, à la suite de leurs transes, de soudains accroissements de vertu, des « changements d'âme » instantanés et durables[3]. Ces renouvellements d'énergie, ces changements d'âme

1. C'est le phénomène de la « désagrégation psychologique » qu'ont spécialement étudié en France MM. Pierre Janet, Azam et Binet.

2. M. A. Binet, *Les altérations de la personnalité*. — Cf. Myers, *La personnalité humaine*, Introduction : « Le *moi* conscient de chacun de nous ou, comme je l'appellerais plus volontiers, le moi empirique et supraliminal, est loin de comprendre la totalité de notre conscience et de nos facultés. Il existe une conscience plus vaste, des facultés plus profondes »..., etc. (Paris, F. Alcan).

3. Les mêmes « changements d'âme » et des guérisons morales instantanées se vérifient, en dehors de l'extase, dans certains cas de « conversion ». — W. James, *The varieties of religious experience*, lect. X, XI, XII, XIII.

indépendants, en apparence, de toute condition de temps et d'effort, seraient inexplicables et inadmissibles s'ils ne correspondaient à quelque processus insoupçonné, à quelque profond travail subliminal dont la conscience personnelle, rendue à elle-même, recueille, stupéfaite, les fruits inattendus :

Miraturque novas frondes et non sua poma.

De telle sorte que, sans parler ici d'intervention divine (je m'en tiendrai, à cet égard, au mot de M. William James[1] : « si la grâce divine opère, elle opère à travers le subliminal »), je suis amené à m'approprier, en une certaine mesure, la théorie théologique, ou, pour mieux dire, à en proposer une interprétation rationnelle. Les théologiens admettent, se substituant aux démarches intellectuelles normales, la possibilité d'une illumination intérieure, de la mise en contact de l'âme avec un objet perçu directement, et sans l'intermédiaire des représentations et des signes. Adaptons ce langage à notre hypothèse. Dans la première période de l'extase, la subconscience transmettrait au *moi*, sous forme d'hallucinations symboliques (visions, révélations, paroles intérieures), ce que Myers appelle des « messages subliminaux[2] ». Et plus tard, la conscience personnelle, entrant en sommeil, serait comme ensemencée à son insu de germes émanés de la conscience subliminale, qui, la transe achevée, s'épanouiraient au dehors en résolutions généreuses, en saints désirs, en vertus en apparence spontanées.... On pourrait appliquer à l'extase, envisagée à ce point de vue, la définition que M. de Hartmann a donnée du mysticisme et l'appeler : « une manifestation de l'Inconscient, à laquelle sont dus les sentiments, les pensées, les désirs qui remplissent à certains moments la conscience[3] ».

MONTMORAND.

1. *Loc. cit.*, p. 243, 270.
2. Cf. Maxwell, *Les phénomènes psychiques.*
3. *Philosophie de l'Inconscient,* 2me p., ch. IX (Paris, F. Alcan).

LA QUESTION
D'UNE
LANGUE INTERNATIONALE ARTIFICIELLE[1]

La question de la langue internationale artificielle est de nouveau à l'ordre du jour. Le public en général aurait été depuis longtemps disposé favorablement; il respecta cependant l'attitude négative des savants, et les savants à leur tour s'en remettait, par esprit de corps, aux décrets négatifs des linguistes de profession. Aujourd'hui l'initiative d'une revision de procès est partie du monde savant. On sait que c'est après les congrès scientifiques de Paris en 1900 que fut nommée la *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale*, et celle-ci publia tôt après la *Déclaration* que chacun connaît aujourd'hui et qui stipule nettement qu'il ne peut s'agir d'une des langues nationales; il s'agirait donc de créer une langue. Si le projet est réalisable, l'initiative de la Délégation aura été un grand pas en avant. Les linguistes sont encore, pour nous servir d'un euphémisme, d'une réserve extrême, et sauf quelques exceptions, paraissent très préoccupés de rester sur la défensive. Leur position sera-t-elle forcée un jour? Cela ne semble pas impossible. Tandis qu'en effet leurs théories sont très nettement défavorables à toute idée de langue artificielle, les faits mis au jour par eux imposent de plus en plus à des esprits impartiaux une solution en sens contraire. Nous nous proposons de mettre en évidence cette anomalie : le conflit entre les convictions établies des linguistes et les faits reçus et exposés par eux.

*
* *

La question : « Une langue artificielle est-elle possible? » ne peut recevoir de réponse que si l'on s'est préalablement rendu compte de la façon dont une langue est formée.

1. « .. Das eine grosse Menge von psychischen Vorgänge sich unbewusst vollziehen, und das alles was je im Bewusstsein gewesen ist, als ein wirksames im unbewusten bleibt. » (Paul, *Prinz. d. Sprachgeschichte*, 1886, p. 23.)

Si une langue est tout entière et nécessairement le produit de causes et de conditions qui sont en dehors de notre pouvoir d'action, évidemment il n'y faut pas songer. Une langue artificielle serait alors à une langue vivante à peu près ce que les automates de Vaucanson sont à des êtres vivants.

Mais s'il y a des éléments contingents dans le langage, ou même seulement s'il y a possibilité d'en introduire sans introduire en même temps un germe de mort, le rêve n'est plus défendu. Il peut y avoir encore des difficultés insurmontables; le principe n'est pas entamé pour autant.

Or si l'on examine leurs déclarations, il semble que plus nous avançons, plus les linguistes et les philologues s'accordent à nier absolument qu'il y ait, ou qu'il doive y avoir aucune intervention humaine volontaire dans la formation des langues. Il y avait eu longtemps deux écoles opposées, qu'on peut faire remonter jusqu'à Platon et Aristote, lesquelles sous une forme ou sous une autre reprenaient toujours soit l'une, soit l'autre de ces deux thèses : langage don divin de l'homme, et langage création ou invention de l'intelligence humaine. C'est au XVIIIe siècle que ces deux façons de voir se présentent sous leur forme la plus intransigeante, d'une part l'effort suprême et désespéré de l'ancien théisme, une sorte de chant du cygne, de l'autre l'écho du cri de victoire du rationalisme triomphant. Si Herder remplace la raison individuelle par la raison universelle dans la formation du langage, c'est cependant toujours la raison humaine opposée à l'action divine.

Tandis qu'en philosophie une éphémère réaction théiste suivait la commotion révolutionnaire et trouvait son expression la plus décidée dans la philosophie du langage chez Joseph de Maistre et Bonald, Kant avec sa « raison pure » préparait l'avènement de l'idéalisme transcendental. Le résultat du rationalisme du XVIIIe siècle avait été d'écarter de la philosophie et de la science, l'idée de l'intervention divine dans le monde des phénomènes : mais il avait en même temps conservé et accentué l'action contingente de l'homme. C'est contre cette dernière idée que s'élève l'idéalisme transcendental. En ce sens on n'a pas tort de le regarder comme une réaction contre le rationalisme. Cependant il n'est pas question de réintroduire la contingence par action divine, qui avait été écartée par le XVIIIe siècle. Tout au contraire, il s'agit d'éliminer la contingence tout à fait. Du point de vue général donc de la marche des idées, l'idéalisme transcendental continue et complète l'œuvre des prédécesseurs qu'il semble à première vue attaquer. La réalité est l'expression d'un absolu; la connaissance de la vérité est dans

la connaissance de cet absolu duquel découle avec une nécessité rigoureuse le monde phénoménal. L'idéalisme transcendental est une méthode de philosophie, laquelle méthode s'est exprimée par plusieurs systèmes. L'Hégélianisme est à la fois le plus brillamment et le plus logiquement développé; il eut son contre-coup dans la philosophie du langage exposée entre autres par Renan dont les théories comptent encore de nos jours dans les discussions philologiques et linguistiques. Pour lui le langage est l'expression directe, nécessaire du « génie de la race ».

« Si le langage en effet [comme le voulaient les théistes] n'est plus un don du dehors, ni une invention tardive et mécanique [comme le voulaient les rationalistes], il ne reste plus qu'un seul parti à prendre, c'est d'en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble. » « Si on accorde en effet à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme à l'originalité de la parole? » et encore : « Il est aussi peu philosophique d'assigner un commencement voulu au langage qu'à la pensée » (*Origine du langage*, p. 89 et suiv.). La première édition du livre de Renan était de 1848; plus tard, attaqué, il ne vit aucun motif pour changer sa position, et dans une édition ultérieure il écrit dans une préface qui exprime sa pensée définitive : « Je persiste, après dix ans de nouvelles études, à envisager le langage comme formé d'un seul coup et comme sorti instantanément du génie de chaque race » (p. 16, édition de 1875). Dans le cours du développement du langage comme dans sa formation le concours humain est écarté : « On ne peut admettre dans le développement des langues aucune révolution artificielle et sciemment exécutée ; il n'y a pour elles ni conciles, ni assemblées délibérantes; on ne les réforme pas comme une constitution vicieuse. C'est pour cela que le peuple est le véritable artisan des langues, parce qu'il représente le mieux les forces spontanées de l'humanité. Les individus n'y sont pas compétents, quel que soit leur génie. La langue scientifique de Leibnitz eût probablement été, comme moyen de transmission de la pensée, moins commode et plus barbare que l'iroquois » (*ibid.*, p. 95).

Ces lignes reflètent exactement l'attitude générale de nos contemporains dans la question qui nous occupe. Même des hommes aussi savants, aussi exempts de préjugés, aussi hardis dans leur pensée qu'un Remy de Gourmont, la partagent entièrement.

Tout récemment, à propos de la réforme de l'orthographe, l'auteur de l'*Esthétique de la langue française* et du *Problème du*

style écrivait dans *Le Soleil* : « Le langage est naturel, l'écriture est artificielle. *Le langage est un produit physiologique comme le chant des oiseaux*[1]. L'écriture est une invention humaine. Comme fait naturel, la langue évolue en dehors de l'attention et malgré la volonté... » (cité dans *Mercure de France*, déc. 1904, p. 776). Cette citation nous dispense de toute autre.

La conception positiviste ou naturaliste du monde supplanta celle de l'idéalisme transcendental. Ici encore il est d'usage de parler de réaction quand en réalité il s'agit de continuation ou de correction de la philosophie qui vient de passer. En effet le naturalisme est tout à fait d'accord avec l'idéalisme dans ses tendances fondamentales et adopte autant que lui le principe : « Tout ce qui est doit être ». Si l'on connaissait les lois de ce déterminisme universel on pourrait en déduire très exactement toute la marche du monde phénoménal. Seulement les idéalistes avaient voulu aller trop vite en matière et avaient même commis une grosse faute de raisonnement. De ce que les lois de la connaissance et de la pensée sont en nous, ils avaient passé à cette affirmation toute différente et qui n'en procède nullement, que le principe de toute connaissance est là aussi. En fait ce qui est en nous, ce sont les lois de la connaissance de la réalité, mais non pas les lois de la connaissance pure et simple. Les lois de la connaissance qui sont en nous ne valent que quand elles s'appliquent à des phénomènes, autrement elles sont comme des moulins tournant à vide. Nous avons montré ailleurs à propos de Spinoza, entre autres (*Revue philosophique*, janvier 1899, p. 67-71) qu'en réalité il n'existait pas, qu'il ne pouvait exister. de système idéaliste dans le sens strict du mot, car la raison pure ne produit rien à elle seule; il faut toujours au moins un minimum d'expérience du monde phénoménal pour que les lois de l'intellect puissent s'appliquer, et n'importe quel système métaphysique suppose chez son auteur ce minimum d'expérience phénoménale. Mais cette concession (forcée) n'était pas assez pour le philosophe moderne; les principes premiers donnant la formule du monde réel ne peuvent être acquis qu'au moyen d'une connaissance fort étendue et fort précise de phénomènes; jamais un seul homme n'y suffira; il faudra le concours de tous les savants et pendant des générations. On voit donc — et ceci excusera cette

1. C'est nous qui soulignons. Le terme « physiologique » nous paraît avoir échappé à la plume de M. de Gourmont, probablement sous l'empire des préoccupations nouvelles que révèlent ses derniers travaux. Nous verrons du reste plus bas l'erreur contenue dans cette assimilation du cri des animaux avec la parole.

apparente digression — que le naturalisme n'entend nullement nier la méthode appliquée par les idéalistes, et qu'il y a une différence de quantité, non de qualité, entre les deux écoles : le naturalisme moderne pourrait fort bien être défini une conception plus adéquate de l'idéalisme transcendantal. Taine en a indiqué avec précision l'idée avec sa thèse de l' « axiome éternel » : Si on remontait des cas particuliers aux cas généraux, et des lois de plus en plus générales jusqu'à l' « axiome éternel », tout en découlerait avec une logique parfaite ; ce qui revient à dire : nous pourrions être idéalistes transcendentaux. Seulement cet axiome il faut l'acquérir d'abord, en partant de la base générale des faits[1].

Dans la philosophie du langage pas plus que dans la philosophie en général, le naturalisme ne devait ajouter quoi que ce soit à l'idéalisme, si ce n'est dans une conception de la méthode plus directement du point de vue des faits : l'idée de l'*exclusion absolue de toute contingence* est confirmée. Les deux écoles, dans le domaine linguistique et pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure, avaient l'air d'être opposées l'une à l'autre ; mais pour cette raison même le point sur lequel elles se déclarent d'accord devait avoir d'autant plus de poids, et il n'est pas très étonnant que l'on fût disposé à s'incliner lorsque au nom de ce déterminisme absolu des phénomènes, ils s'élevaient les uns et les autres contre l'idée d'une langue artificielle.

Nous avons cité quelques passages de Renan, citons ici quelques mots de Schleicher, qui a formulé, avec une clarté qui ne peut que lui être fatale, la théorie linguistique qui se rattache au naturalisme. « Le langage est la manifestation constatable par l'oreille de l'activité d'un ensemble de conditions matérielles dans la formation du cerveau et des organes de la parole, avec leurs nerfs, leurs os, leurs muscles, etc. Je crois pouvoir me dispenser de réfuter la théorie par laquelle le langage serait l'invention d'un individu, ou bien par laquelle il aurait été communiqué du dehors à l'homme.

1. Remarquons encore, en passant, pour appuyer cette théorie de l'accord entre idéalisme et naturalisme, que de son propre mouvement et fatalement, le premier s'acheminait vers le second. Le premier système, celui de Fichte, est aussi idéaliste qu'il est possible de l'être. Les suivants tiennent compte des faits dans une mesure toujours plus grande (Hegel, Schelling), jusqu'à ce que, avec Lotze, vraiment l'idéalisme n'est plus qu'un nom. Il ne s'agissait plus guère que de formuler les principes nouveaux déjà appliqués, c'est ce que firent Comte en France et les naturalistes anglais. C'est de cette façon aussi qu'avait eu lieu le passage de la philosophie scolastique au rationalisme. C'est à force d'essayer de mettre des idées préconçues en harmonie avec la raison que finalement la raison en vint à être de fait au premier rang des préoccupations des philosophes. Thomas d'Aquin, sauf dans les détails de son système, est en réalité déjà un rationaliste, et Descartes constate le rationalisme bien plus qu'il ne le crée.

Le langage que, dans la courte période de la vie historique, nous voyons livré à une modification incessante n'est donc pour nous que le produit d'un *devenir* continuel, suivant certaines lois vitales que nous sommes en état d'exposer dans leurs traits essentiels. A la conception du principe matériel du langage dans la constitution du corps humain se lie celle de la naissance et du développement du langage, concurremment avec le développement du cerveau et des organes de la parole. » (*Sur l'importance du langage pour l'histoire naturelle de l'homme.* Weimar, 1865; cité par Zaborowski : *L'origine du langage*, p. 36-37.)

Il nous paraît inutile d'examiner d'une façon critique les fondements et les conséquences de ces théories. D'autres du reste l'ont fait. Broca, par exemple [1], a réfuté la théorie de Chavée qui n'est autre que celle de Renan : si le langage était un produit du génie particulier de chaque race, cela supposerait : 1) que les dispositions pour une langue spécifique seraient aussi permanentes chez l'homme que les caractères physiologiques — ce qui est faux; 2) qu'un individu d'une certaine race ne pourrait apprendre la langue d'une autre qu'en faisant violence à la nature : un Juif élevé en Europe devrait avoir plus de peine à parler qu'un indigène — ce qui n'est pas le cas; un enfant apprend n'importe quelle langue; 3) un peuple dépossédé de sa langue naturelle par la conquête, par exemple, devrait manifester une certaine tendance à revenir ultérieurement à son idiome propre, ce qui n'a jamais été vérifié. Quant à la théorie de Schleicher, qu'il développe dans ce sens que pour lui « les langues sont des organismes qui sans être indépendants de la volonté de l'homme naissent, croissent, se développent puis vieillissent et meurent selon des lois déterminées » (*ibid.*, p. 37), elle serait facilement réfutée avec cette simple remarque de Schuchardt [2] qu'une langue n'est évidemment pas un organisme, mais une fonction; ou en lui opposant la thèse du grand ouvrage de Gerber, qui fait du langage un art (*Die Sprache als Kunst*; Berlin, 1885, 2 vol.).

Ces considérations cependant ne nous avancent guère. Ce que nous devons faire, c'est de dissiper les malentendus créés par une conception erronée du principe juste contenu tant chez Renan que chez Schleicher et leurs partisans respectifs, conception qui préci-

1. *La linguistique et l'anthropologie*, p. 22 et suiv.

2. Par exemple dans son « Rapport sur le mouvement tendant à la création d'une langue auxiliaire internationale artificielle », rapport fait pour l'Académie impériale des Sciences de Vienne (p. 3), publié par la *Revue int. de l'Enseignement* (15 mars 1904).

sément condamnerait *a priori* toute tentative de langage artificiel.

Qu'est-ce donc qui réellement est contenu dans cette théorie du déterminisme du langage (déterminisme métaphysique ou naturaliste, peu importe)? Nous y trouvons ceci :

1. L'homme ne crée rien dans le langage, il peut tirer et il tire en effet les éléments nécessaires de la nature. Les sons, les mots, les signes écrits, il les emprunte, il ne les crée pas. Ceci est indiscutable.

2. Ce n'est pas seulement la matière brute du langage oral et écrit que l'homme ne crée pas; il fait usage également des moyens *naturels* pour l'emploi et la combinaison de ces éléments, pour la constitution du langage; la volonté réfléchie consciente n'est pas nécessaire; selon les besoins le langage s'est constitué spontanément, à peu près comme le poète imagine spontanément Pégase; il n'a besoin pour cela que du génie de la race.

C'est tout. — Et c'est vraiment bien peu, si subrepticement on n'ajoute rien à ces deux propositions. Sans doute elles ont leur valeur pour établir un point de départ; elles écartent peut-être l'intrusion d'éléments étrangers dans la question, mais c'est tout. Nous sommes prêts avec cela à aborder l'étude du langage, mais pas un seul des véritables problèmes de la constitution du langage n'a encore été résolu. C'est un point de départ, nullement un point d'arrivée. Il n'y a même rien là de spécial à la théorie du langage, on en peut dire autant de toute fonction ou activité humaine : un menuisier emprunte son bois à la nature, un cordonnier son cuir, un artiste ses couleurs, un musicien ses sons. Cependant en affirmant cela nous n'avons pas encore prétendu résoudre les problèmes de la menuiserie, de la cordonnerie, de la peinture et de la musique.

C'est ce dont se sont avisés les savants qui ont demandé aujourd'hui la revision du procès qui condamne la langue artificielle. Mais c'est ce qui a échappé aux linguistes de profession aveuglés par des excès de zèle. On prétendait ramener le langage au même niveau que les autres objets de la science, et on a si bien réussi qu'on l'a mis au-dessous. A force de vouloir enlever au langage des éléments métaphysiques ou de contingence, on a fini par lui enlever même les éléments constitutifs indéniables et indispensables à sa formation naturelle, et l'un en particulier, qui est capital, le facteur de l'intelligence ou de la conscience. Qu'on compare de ce point de vue les théories modernes du langage avec les théories de la morale. Tout le monde admet sans hésiter, le plus invétéré des déterministes aussi bien que l'apôtre du libre

arbitre, que l'intelligence humaine est un motif d'action de toute première importance, soit dans le sens de l'action positive, soit comme agent d'inhibition : en effet l'action est un produit de l'être humain tout entier, et l'un des éléments constitutifs de l'homme agissant est la réflexion. L'ignorer dans l'examen des phénomènes moraux serait impardonnable ; ce serait mutiler l'homme. Or c'est exactement ce dont les adeptes des théories linguistes naturalistes et idéalistes que nous avons indiquées, se rendent coupables. On avait fait un usage faux ou exclusif de la raison autrefois; pour éviter cette erreur, on la supprime tout à fait — c'est trop de zèle. De ce point de vue-là il serait aisé de soutenir aussi que la construction d'une locomotive était dans l'ordre déterminé des choses. L'homme a agi en la construisant sous l'impulsion du « génie de la race », ou milieu des « causes organiques » contenues dans son cerveau. Si c'est là ce qu'on veut dire en parlant du du langage, soit. Mais si l'on veut dire que l'homme agit avec intelligence et spontanéité en faisant une locomotive, mais que ces mêmes facultés ne peuvent lui servir dans le langage, c'est évidemment faux. Levons-nous et marchons. On peut dire que c'est le « génie de la race » qui a amené certains individus à dire « la pince » au lieu de « la main », cependant ne nous entendra-t-on point, ou bien est-ce que nous renions le principe du déterminisme sans lequel nulle science n'est possible, si nous affirmons que l'homme peut consciemment et spontanément décider de se servir du mot « bateau » pour « pied » ou « chaussure ». C'est dans la nature en dehors de nous que nous avons trouvé le levier: est-ce à dire que seule la nature puisse s'en servir? — Non, évidemment, il serait même aisé de soutenir que c'est l'homme et non la nature qui a fait la physique; et cela non en dépit, mais en raison du déterminisme universel. L'intelligence humaine étant un agent naturel, il n'y a rien de plus extraordinaire à voir son action se combiner avec les propriétés du métal et de l'eau en ébullition pour produire une machine à vapeur, qu'il ne l'est de voir les rayons du soleil combiner leur action avec celle de la terre pour produire une plante ou du charbon.

Et il s'agit tout simplement de ne pas réclamer pour l'action humaine dans le domaine de la parole des facultés spéciales, — tout au moins pas avant d'y avoir été forcé par l'étude des faits. Or comment a-t-on procédé? Pas d'une façon empirique du tout. Considérant *a priori*, les métaphysiciens aussi bien que les naturalistes, l'intelligence comme un élément contingent, c'est-à-dire interrompant le cours déterminé des événements, on l'a écartée

Mais alors, comme il fallait pourtant rendre compte d'une façon ou d'une autre du langage, on a été bien forcé d'inventer quelque faculté spéciale, malgré leur apparence scientifique, les termes « génie de la race » et « organisme » sont fort élastiques et n'en disent pas plus long à l'occasion que les *théories naïves d'autrefois*. D'ailleurs n'avait-on pas déjà toute une série de ces explications vagues pour des phénomènes peu aisés (des instincts ou des sentiments de toutes sortes (instinct de la vie, instinct pédagogique, instinct d'orientation,... sentiment moral, esthétique, religieux...)? un de plus ou de moins n'était pas fait pour embarrasser : il y eut donc un instinct de la parole, et si on n'eut pas toujours le courage de l'appeler par ce nom, comme Gerber dans son grand ouvrage *Sprache als Kunst*[1], de quelque nom qu'on se soit servi, on a été d'accord d'y voir une explication beaucoup plus satisfaisante que dans la *virtus dormitiva* de l'opium des médecins de Molière.

Ne serait-il pas temps, à la lumière des travaux de la psychologie moderne, de poser le problème à nouveau, et voir si les facultés humaines qui suffisent à rendre compte de notre activité dans d'autres domaines ne suffiraient pas à rendre compte du langage aussi? en d'autres termes, si, après tout, le langage ne pourrait fort bien n'être pas plus un produit naturel ou pas moins un produit artificiel qu'un soulier, une machine, un roman, une symphonie?

Si les linguistes voulaient consentir à se replacer à ce point de vue général de la théorie de la connaissance, ils seraient les premiers à en bénéficier. Leur attitude perdrait ce quelque chose de fuyant qui déconcerte. Citons-en seulement un exemple : la longue dispute concernant la création des mots φύσει (par la nature) ou θέσει (par l'action humaine). Si l'on avait fait abstraction de la question de liberté morale qui n'a rien à faire ici, il n'eût pas fallu de titanesques batailles pour oser des théories aussi innocentes pour tout esprit non prévenu, que celle de Whitney :

« La différence essentielle qui sépare les moyens de communication de l'homme d'avec ceux des autres animaux, en espèce aussi bien qu'en degré, c'est que ceux des seconds sont instinctifs, ceux des premiers sont dans toutes leurs parties arbitraires et conventionnels.... Cela est amplement prouvé par cette seule circonstance que pour chaque objet, action ou qualificatif, il y a autant de mots

1. 2te Auflage. Berlin, 1885. La langue est un art comme la poésie, la musique, et comme telle « entseht infolge jener eigentumlichen Begabung unseres Wesens welche man Kunsttrieb nennt ». Bd I, § 124. Paul choisit le mot *Sprachtätigkeit* (*Prinz. d. Sprachgeschichte*, p. 29).

qu'il y a de langages dans le monde, chacun répondant à son but aussi bien qu'aucun autre et susceptible d'être remplacé par un autre par n'importe quel individu. Il n'y a pas, dans une langue connue, un seul exemple dont on puisse réellement prétendre qu'il y ait existence φύσει, « par nature »; chaque terme dans l'usage admis pour lui est tel θέσει, « par acte d'attribution », et les circonstances, les habitudes, les préférences, la volonté de l'homme constituent les circonstances déterminantes. Même lorsqu'il y a évidemment onomatopée ou imitation — comme dans *coucou* et *craquer*, — il n'y a pas rapport de nécessité, mais d'opportunité (convenance : s'il y avait nécessité, celle-ci étendrait son influence aussi sur d'autres animaux et d'autres bruits; et encore à d'autres langues; mais en fait ces notions sont désignées ailleurs par des mots tout différents. Aucun homme ne peut maîtriser une langue existante sans l'apprendre; aucun animal (pour autant que nous le savons) n'a aucune façon de s'exprimer qu'il apprenne, qui ne soit pas un don direct de la nature. » (*Life and Growth of of Language*, chap. XIV.)

Il serait facile de montrer par beaucoup d'exemples combien les linguistes et les philologues se laissent absorber par certains problèmes particuliers et perdent toute idée d'ensemble, créant des malentendus comme par plaisir. Il n'y a en vérité qu'un lien fort ténu entre les théories du langage, même d'hommes comme Renan, et leurs recherches ; les hommes qui se croient des adversaires sont souvent des compagnons d'armes sans s'en douter. L'exemple suivant nous montre les deux écoles que nous avons vues en présence, métaphysique et naturaliste, étant, malgré des apparences toutes contraires, parfaitement d'accord; nous le mentionnons, car il a quelque importance pour notre sujet spécial.

Il s'agit du problème de l'holophrasisme. Les partisans du langage sorti tout d'un coup et tout formé du cerveau humain s'appuient sur ces deux considérations : l'extrême complexité du langage primitif comparativement au nôtre, et l'évolution qui va du complexe au simple. Ainsi ce que nous exprimons maintenant par une série de mots, dont chacun représente l'un des éléments de la pensée, s'exprime chez le sauvage par un seul mot, très complexe parfois, ou « holophrase ».Les faits sont exacts, la phrase a précédé le mot comme unité du discours, selon la théorie de Sayce; mais les conclusions qu'on veut parfois en tirer sont fort sujettes à caution, et les adversaires qui mettent à l'origine du langage humain le cri

1. Cf., p. ex., Renan, *op. cit.*, p. 156-7.

animal n'ont pas tort de protester au nom du principe logique que le simple précède toujours le complexe; mais eux, à leur tour, ne peuvent infirmer les faits. En réalité les deux opinions loin de s'exclure s'appellent l'une l'autre, ou plutôt se confondent; le tout consiste à s'entendre sur les notions de complexité et de simplicité à appliquer ici. En effet, que sont les cris-signaux des animaux sinon des condensations en quelque son, d'une pensée complète? et qu'est-ce que l'holophrasisme, sinon encore une de ces condensations de toute une pensée en un seul mot? L'holophrase est, si l'on veut, un cri compliqué, lequel analysé dans ses parties contient en germe le langage analytique moderne par opposition au synthétisme primitif. Dans l'holophrase du reste la pensée est très simple, c'est l'expression seule qui est complexe, et elle est si complexe parce que dans un signe quantitativement très restreint — d'apparence très simple — elle fait tenir beaucoup de choses : en réalité les épithètes « multiple » et « chaotique » conviendraient mieux au mot de l'holophrase que celui de complexe. L'on voit bien maintenant que ce caractère embrouillé de langage primitif a une signification fort différente de celle que voulait lui donner Renan entre autres. L'ordre, la clarté dans l'expression sont un produit de l'activité humaine, en langage comme ailleurs, tandis que le désordre et le compliqué est le produit naturel d'une intelligence encore mal disciplinée et maladroite. Tout le malentendu repose ainsi sur une confusion des termes « complexe » et « parfait » d'une part, et « simple » et « imparfait » de l'autre. Renversez ces associations de termes et il apparaîtra clairement que les faits invoqués par les métaphysiciens pour réfuter les organistes sont tout à fait dans le sens de la théorie organiste, et que *vice versa* les principes de logique invoqués par les organistes pour réfuter les métaphysiciens partisans de la formation soudaine du langage humain, sont loin d'être violés dans les faits avancés par ces derniers. Les théoriciens seuls, non les théories, se contredisent.

*
* *

Laissons maintenant les théories et venons aux faits interprétés du point de vue spécial du problème de la langue artificielle. Des faits montrant l'action humaine dans la parole orale et écrite, nous n'avons qu'à les emprunter aux partisans du langage organique eux-mêmes ou à ceux de la création directe par le génie de la race.

Nous ne rappellerions pas, même pour mémoire, certains exemples patents si on n'avait voulu, en vue d'une théorie à démon-

trer, les invoquer contre ce qu'ils signifient réellement. On sait les décrets du gouvernement d'outre-Rhin forçant ses fonctionnaires et indirectement le peuple à employer des mots de forme allemande, comme « Fahrkarte », « Fahrrad », « Fernsprecher », par opposition à des mots étrangers « billet », « vélocipède », « téléphone ». Cette nécessité d'avoir recours à des moyens presque violents confirmerait, dit-on souvent, la règle que les langues ne supportent pas l'intrusion de la volonté de l'homme. En réalité, cela pourrait nous convaincre tout au plus que nos langues ont évolué en général sans intervention consciente et volontaire; mais il serait vraiment difficile d'en faire un argument pour prouver que cette ingérence est impossible.

Il en est de même de nombreuses anecdotes relatives à la même question. Louis XIV ayant dit un jour par erreur *la* carrosse, personne n'osa le corriger et chacun dit ce jour-là *la* carrosse; cependant « carrosse » resta masculin. Sans doute, mais la possibilité d'ingérence volontaire n'en est pas moins démontrée *contre* les organistes; qu'un seul courtisan ait répété une seule fois la faute *volontairement* pour plaire au roi, et ce serait suffisant pour infirmer la théorie de l'impossibilité de l'action humaine dans le langage. De même l'anecdote si connue de l'empereur Sigismond, au concile de Constance, opposant son autorité d'empereur romain à celle d'un moine obscur représentant la tradition, pour faire « Schisma » féminin et non neutre, si tel était son bon plaisir.

L'influence d'hommes de lettres a naturellement plus d'importance pour nous, et vaut la peine que nous nous y arrêtions. Schuchardt mentionne l'exemple très remarquable de la langue madgyare : « Le renouvellement de la langue madgyare mérite une attention particulière; il est dû à l'initiative énergique du poète Kazinczy. Il en usa réellement avec le langage comme quelque chose dépendant de la volonté de l'homme, surtout de l'homme de lettres; il fit revivre ce qui était ancien, il ennoblit l'ignoble, il a généralisé certains usages locaux, mais dans toute cette création nouvelle il ne se laissait guider que par son sentiment du beau et ses besoins. C'est ainsi qu'il abrégea, par exemple, *arnyek* en *arny* (ombre) parce que cela sonnait plus agréablement, donnait une jolie allitération avec *Szarny* (aile) et se prêtait mieux à la composition. Ses successeurs tentèrent de surenchérir encore sur lui; cependant plus récemment les orthologes madgyars ont suscité une réaction et endigué le mouvement; bien des néologismes qu'ils condamnent comme antilinguistiques n'en ont pas moins déjà passé dans le sang du peuple.... » (*Auf Anlass des Volapüks*, p. 28-29.)

On pourra sans doute ici tenir compte du fait que si une langue est en général malléable par l'influence de l'homme, ce sera davantage le cas à une période de sa formation pas trop avancée. Toutefois cela n'a rien à faire dans le problème qui nous occupe. En outre il ne manque pas d'exemples à citer dans les langues des peuples les plus civilisés. En Allemagne, il suffit de rappeler les noms de Gottsched au XVIII[e] siècle et de J. C. A. Heise au XIX[e]. En France nous avons tout le mouvement de la Pléiade au XVI[e] siècle, puis Vaugelas au XVII[e], et jusqu'à un certain point Victor Hugo au XIX[e]. L'un des exemples les plus intéressants est celui des Précieuses du XVII[e] siècle. Le *Dictionnaire des prétieuses* de Somaize compte environ 320 expressions dont un nombre respectable ont passé dans la langue courante. Ainsi : une chose est « du dernier bourgeois », ou « tout à fait de qualité »; « donner dans le vrai de la chose », « avoir l'intelligence épaisse », « faire figure dans le monde », « je vous ai la dernière obligation », « être d'une vertu sévère », Paris « le centre du bon goût », « un air qui donne une bonne opinion des gens », « perdre son sérieux », « les bras m'en tombent », « la taille élégante », « termes du corps de garde », etc. Pour bien montrer qu'il s'agissait d'aller à l'encontre du langage dit naturel, citons la 8[e] des maximes des Précieuses : « Il faut nécessairement qu'une Précieuse parle autrement que le peuple, afin que ses pensées ne soient entendues que de ceux qui ont des clartés au-dessus du vulgaire; et c'est à ce dessein qu'elles font tous leurs efforts pour détruire le vieux langage et qu'elles en ont fait un non seulement qui est nouveau, mais encore qui leur est particulier. »

Dira-t-on que les expressions indiquées répondaient au génie de la race et furent pour cela adoptées? Soit; cela prouve donc que nous pouvons créer des mots acceptables à la nature. Ou dira-t-on qu'elles furent créées par le génie de la race et que les autres non adoptées ne le furent point ? Qu'on nous donne un critère pour distinguer les unes des autres, et qu'on nous montre en quoi des mots comme « avoir du fier contre quelqu'un » pour « être en colère », ou « délabyrinther les cheveux », ou encore « avoir les gouttes à l'esprit » pour « parler lentement », sont moins conformes au génie de la race que ceux que nous avons cités. Si on ne peut le faire, la théorie retombe à l'état de pure hypothèse. Et du reste il resterait toujours que nous pouvons essayer de créer; l'échec passé ne prouverait nullement que le succès futur est *a priori* condamné.

Que d'autres exemples familiers à chacun et qu'il serait facile d'exploiter! Le mélange constant des langues entre elles montre de façon péremptoire qu'un idiome n'est nullement réfractaire à

admettre des éléments étrangers et à se les assimiler. Max Müller a pu classer l'anglais parmi les langues romanes, tant l'invasion normande fut puissante dans le domaine linguistique. On connaît également l'entrée facile dans le français d'une quantité de locutions italiennes au XVIe siècle, espagnoles au XVIIe et anglaises au XIXe siècle. Il n'est pas sans intérêt de voir comment ces innovations ont lieu, et nous n'avons pour cela qu'à observer ce qui se passe encore tous les jours autour de nous. Ceux qui pour la première fois emploient en français un mot anglais ont voulu l'employer, soit parce qu'il leur semblait plus commode, soit qu'ils désirassent se singulariser, soit qu'ils eussent envie de paraître savants. Le mot est répété, mais le jour où il est adopté par la masse, c'est fort souvent une raison pour celui qui l'a lancé de l'abandonner et d'en chercher un autre. Le *Dictionnaire de l'Académie* adopta un jour le mot « biftec », et depuis les gens du monde ne manquent jamais d'écrire « beefsteak ». C'est exactement le même processus que celui de la mode dans les costumes.

Il en est de même lorsqu'on étudie les modifications des mots d'une langue, les dérivés. L'homme exerce constamment sa faculté créatrice, sinon dans la formation de toutes pièces de racines nouvelles, du moins dans l'extension de l'usage de celles qu'il possède. Cette faculté créatrice s'est manifestée avec tant de puissance que, par exemple, en français il a fallu intervenir et la réglementer, et qu'une quantité de mots déjà créés, comme *coloier* (allonger le cou de droite et de gauche pour s'assurer que personne ne vous surveille), se *ventrillier* (se rouler sur le ventre) et tant d'autres ont été abandonnés; quelques-uns comme *guerroyer* sont restés. Plus tard ces phénomènes sont devenus de plus en plus rares, cependant même de grands écrivains ne reculent pas parfois devant le plaisir de créer. Rousseau dit « déparler » pour cesser de parler, « gauchir » pour passer à gauche; Mérimée dit « garnisonner » pour être en garnison et ainsi de suite[1]. Les mots anglais sont exploités de la même façon, une fois qu'on sort de la règle on en profite, et après avoir adopté *lunch*, *drain*, *stop*, on en fait « luncher », « drainer », « stopper ». Nous savons qu'on fait appel à cette façon de former des mots pour prouver la théorie du langage-nature; mais on confond deux procédés psychologiques qui ne sont pas tout à fait identiques : automatisme psychologique et organisme; tout ce qui est automatique est organique, mais l'opposé n'est pas vrai. Dans la formation purement organique du

1. « Les symbolistes » modernes se sont fait une spécialité de ces créations de mots.

langage, il y a relation naturelle et inconsciente, physiologique, entre le but et le moyen, entre l'idée à exprimer et le signe. L'un appelle l'autre directement et sans intermédiaire psychique; dans la formation du langage automatique il y a entre l'idée et le signe un élément intermédiaire, un processus psychique, lequel, conscient d'abord, a fini par s'opérer inconsciemment en suite de l'exercice, — inconsciemment, dis-je, ou physiologiquement. Donc ce signe, conscient et volontaire à l'origine, quoique devenu physiologique, affirme bien nettement l'intervention de l'homme dans le langage; jamais l'organisme, indépendant de la volonté consciente de l'homme, ne créera un infinitif en *er*; l'automatisme psychologique le fera très bien. C'est le même processus que celui que nous rencontrerons par exemple chez un homme qui veut devenir télégraphiste : il commencera par lire les signes de l'appareil en les comparant avec ceux de l'écriture ordinaire; peu à peu le travail conscient du rapport établi entre les caractères d'espèce différente est remplacé par un travail purement automatique, physiologique; il entend directement les signes télégraphiques et il compose de même; cela n'empêche pas qu'à la base du travail automatique il n'y ait un processus conscient. Nulle part aussi bien que dans le langage — où l'homme a tant de pratique et où par conséquent les élaborations automatiques n'ont pour ainsi dire pas de limite — ne peut-on surprendre cette action. L'exemple de Rousseau « gauchir » est curieux[1]. On voit facilement comment « garnisonner » de Mérimée est formé; automatiquement nous créons tous nos nouveaux verbes en *er*; *tape*, *taper*; *cachet*, *cacheter*, etc.; pourquoi Rousseau fait-il « gauchir »? Évidemment il l'a écrit spontanément; et il aurait écrit « gaucher » si ce mot n'existait déjà dans la langue avec un autre sens; donc n'est pas disponible; donc natutellement encore, automatiquement ou physiologiquement — peu importe le nom, — Rousseau fait appel à la 2e conjugaison, la plus courante après celle en *er*.

La présence de cet élément conscient à la base du langage, même quand il semble y avoir création spontanée et immédiate, se trahit de façon particulièrement évidente dans de nombreuses formations ridicules qui s'expliquent toujours par des raisonnements imparfaits ou des rapprochements intellectuels superficiels. Tandis que l'instinct[2] ne se trompe pas, l'erreur est parfaitement possible

1. Fin du livre XI des *Confessions* : « Je m'avisai de gauchir et de passer par Salins... »

2. J'entends l'instinct au sens strict du mot, lorsqu'il y a réflexe *purement physiologique*. Souvent on donne à tort ce nom d'instinct à des actes nettement

dans le langage automatique, car elle est possible dans l'action psychique qui est à la base. On connaît l'anecdote du grand organisateur de spectacles forains, Barnum. Il avait justement acheté un éléphant portant au cou une tache blanche. Il voulut faire voir ce phénomène aux personnes qu'il pensait devoir s'y intéresser et il adressa son invitation à tous les « éléphanthropes ». Il voulait construire un mot parallèle à philanthrope, et comme en allemand et en anglais le substantif complément précède le substantif sujet (*Elephantenführer*, *elephant-keeper*), il s'était imaginé que *thrope* de « philanthrope » signifiait ami, d'où « éléphanthrope ». M. Deschanel, dans ses *Déformations de la langue française*, a donné de jolies illustrations de corruptions dans notre langue : « mal de mort » du vieux français « malemort »; « herboriste » de « arboriste »; plusieurs que l'Académie a aveuglément confirmés, parfois rendus pires : ainsi quand de « sorbétière » (moule à sorbet) le peuple eût fait « sabotière », l'Académie enregistra sorbétière et « sarbotière ». C'est l'Académie encore qui dit : « Il n'eut pas *plutôt* fait telle chose [au lieu de *plus tôt*] qu'il s'en repentit. »

Il y a là des défectuosités qu'il vaudrait la peine d'étudier systématiquement en vue d'une connaissance plus approfondie des phénomènes normaux de la parole, et de grouper en un volume sur les « Maladies du langage » à ajouter à la série bien connue inaugurée par M. Ribot.

Comme dans maint autre domaine, le travail inconscient ou automatique dans le langage est plus précis, plus proprement fait que le conscient; de même qu'une machine travaille avec plus de précision qu'un ouvrier qui manie son outil avec la main. Il se présente en effet des circonstances au cours du développement d'une langue où l'automatisme psychologique ne suffit pas à faire face aux éventualités; alors la réflexion intervient et pas toujours avec beaucoup de bonheur. Fréquemment ce sont des cas où des besoins impérieux ne permettent pas de traîner les choses en longueur. Ainsi lorsque, en suite de l'œuvre destructive violente et rapide des premières années de la Révolution, il fallut édifier, avec de nouvelles idées, de nouveaux mots pour les exprimer. Un grand nombre de termes complexes et lourds furent forcés dans la langue comme : bureaucratie, centralisation, constitutionnellement, démoraliser, dépopulariser, fédéralisme, insurrectionnel, modérantisme, etc., termes que du reste les éditeurs de la 5e édition du

acquis par réflexion et devenus simplement automatiques-psychologiques : retirer sa main au toucher d'un objet chaud, voilà de l'instinct; mettre la main à l'epée pour un soldat, voilà de l'automatisme.

Dictionnaire de l'Académie (1798) n'osèrent adopter et publièrent seulement dans un appendice au Dictionnaire.

Il en est de même des nombreux termes scientifiques contre lesquels protestent tant les puristes. Comme il n'y a pas un catalogue tout fait de noms où l'on n'a qu'à choisir comme quand il s'agit d'un enfant nouveau-né, il faut en créer au fur et à mesure des besoins. On doit concéder que l'esthétique fait défaut souvent, mais nous n'en avons pas moins des cas indiscutables de l'ingérence humaine dans le langage, des cas où l'homme est positivement obligé d'intervenir. Or, même quand les conditions empêchent de polir suffisamment l'œuvre, elle est cependant parfaitement viable.

* * *

Nous touchons ici à l'un des points les plus importants de la discussion, celui que les partisans du langage spontané exploitent avec le plus de persistance et d'apparent succès; et certes aucun d'entre eux ne manquera ici de nous accuser de contradiction. Après tout, dira-t-il, « automatisme » ou « organisme », il est possible que nous ayons fait une confusion ; pratiquement cela revient au même : la volonté réfléchie dans le langage est inférieure, la volonté inconsciente ou non réfléchie est supérieure ; ce que vous nommez langage automatique nous le nommons langage naturel, et ce que vous nommez langage réfléchi nous le nommons artificiel ; les produits du premier sont bons, ceux du second sont mauvais ; donc créer une langue par volonté réfléchie, est nécessairement créer quelque chose d'inférieur. — La conclusion est hâtive ; en outre on met dans nos thèses toute autre chose qu'il n'y a en réalité ; enfin l'objection pour être spécieuse se retourne en réalité contre ceux qui l'ont formulée.

D'abord la concession qui vient d'être faite n'est pas sans importance. Remarquons en effet que les adversaires d'une langue artificielle ont subitement changé leurs positions. Ils concèdent maintenant ce qu'ils contestaient avec tant d'acharnement tout à l'heure. Ils nous assuraient que rien de non-organique ou d'artificiel ne pouvait pénétrer dans le langage, ce dernier étant une création directe et passive de l'organisme physiologique ou du génie de la race ; et maintenant ils déclarent soudain que c'est parce que ce non-organique ou cet artificiel est détestable et mauvais qu'il faut se garder de l'admettre : — puisqu'il faut se garder de l'admettre, et le chasser s'il s'y est glissé, c'est donc qu'il y en a ou qu'il peut y en avoir.

Ensuite cette façon de formuler leur théorie, mettant d'un côté langage artificiel ou réfléchi, et de l'autre langage organique et automatique, découvre d'emblée le défaut de la cuirasse. De fait c'est, sous une autre forme, la même erreur que nous avons déjà signalée. Nous avons montré que la conception du naturel comme opposé au réfléchi dans le langage n'était pas tenable; qu'il y avait, entre les deux, les phénomènes d'automatisme tenant à la fois de l'un et de l'autre, et qui sont, il n'est pas difficile de s'en rendre compte, les principaux agents de développement de nos langues civilisées[1]. Nous allons voir que la notion traditionnelle d'« artificiel » est aussi fausse que celle de « naturel »; les savants que nous combattons identifient en effet tout simplement « artificiel » avec « capricieux ou arbitraire ». Or l'artificiel n'est pas le caprice, c'est plutôt le contraire. Si sans doute l'artificiel peut être imparfait et peut créer dans le langage des produits misérables, des monstres de mots, — tout comme l'automatisme psychologique qu'ils appellent « nature » lorsqu'il repose sur des fondements boiteux, — ce n'est pas cependant là un effet nécessaire, mais purement accidentel de l'artificiel. Ce qui a pu faire si longtemps illusion sur cette identification si fausse d'artificiel et d'arbitraire c'est qu'avec une persistance bizarre on a toujours basé cette théorie sur des considérations de vocabulaire (la formation et la transformation des mots), comme si dans nos langues analytiques le vocabulaire était toute la langue comme c'était le cas — et encore faudrait-il s'entendre — à la période de l'holophrasisme. Le terrain est bon pour nos adversaires, nous l'avons montré en citant nous-mêmes une série de termes entrés dans le français au temps de la Révolution et en mentionnant le cas des termes scientifiques, pour montrer que l'artificiel est, au moins dans bien des cas, mauvais. Qu'on se souvienne pourtant d'une part que les mots savants ou artificiels des siècles passés ne choquent plus personne aujourd'hui — qui est-ce qui se formalise de « ration », de « naviguer », de « séparer »,

1. Plaçons ici une petite statistique de français moderne qui peut passer pour une langue pas trop inférieure. Nous la compulsons d'après Brachet : *Dictionnaire étymologique*. Introduction. La dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie*, 1878, compte environ 32 000 mots. Sur ces 32 000, 20 000 sont d'origine savante ou étrangère, donc des mots fabriqués artificiellement ou introduits non naturellement dans la langue. Sur les 12 000 restants, il faut encore en retrancher 8 000 qui ont été fabriqués à leur tour au moyen de mots simples, comme *pauvrette* de pauvre, *maigrir* de maigre, *feuilleter* de feuille. I reste 4 200 mots, dont 400 des mots germaniques du temps de l'invasion barbare. Ainsi, tout bien compté, sur les 32 000 mots de la langue française, 3 800, environ le dixième, forment tout le « stock » original.

Les mots hébreux se laissent ramener à 500 racines;

Les 48 à 70 000 signes chinois à 450.

de « fragile », etc.? — et, d'autre part, qu'en ce qui concerne la formation de mots savants d'origine composée, elle se fait exactement comme dans la langue dite naturelle lorsqu'on ajoute des suffixes et des préfixes : les mots finissant par *phile*, *phobie*, *scope*, *culture*, ne diffèrent en rien quant à la construction des mots en *âtre*, en *able*, en *ible*, des verbes nouveaux en *er* [1]. En outre ce n'est là qu'un côté de la question : même si l'artificiel était toujours mauvais, il y a aussi à prouver — et c'est même la chose la plus importante — que le naturel est toujours bon. Ici encore, quand on s'en tient, comme nous le faisons pour le moment, au domaine du vocabulaire, nous devons convenir que les faits semblent à première vue se ranger du côté des partisans de la théorie que nous combattons. Il y a cependant une remarque de grande portée à faire ici : c'est que l'élément intellectuel — ou artificiel — a dans tous les cas fort peu l'occasion de se manifester : il s'agit dans la formation du vocabulaire ordinaire avant tout de lois physiologiques et qui ne sont pas spéciales du tout à la linguistique ; ainsi la loi du moindre effort présidant la transformation des mots latins en français, laquelle a comme effet de laisser tomber les syllabes non accentuées et les terminaisons devenues inutiles en suite de la substitution de l'analyse à la synthèse dans la syntaxe. Quand par exception une intervention réfléchie (automatique ou non) a lieu, par exemple pour distinguer deux termes d'orthographe identique *fils*, masculin de fille, et *fils* pluriel de fil — elle est si simple, si élémentaire qu'elle peut sembler être absolument spontanée ou naturelle.

Ainsi le chapitre du vocabulaire est, de par les circonstances, le moins propre à montrer les faits sous leur vrai jour. Si la nature se trompe vraiment, comme nous le pensons et engendre fort souvent le caprice, ce sera rarement le cas ici, car il n'y a guère d'*occasion* de se tromper; et vice versa, quand l'élément réfléchi ou artificiel se rencontre, son action est presque imperceptible [2].

Passons donc à d'autres chapitres, ceux de la grammaire et de la syntaxe : là nous surprendrons vraiment le processus de formation d'une langue, répondant à nos besoins modernes.

Voici, par exemple, la conjugaison des verbes. Il est intéressant

1. Cf. Paul, *Prinz. d. Sprachgeschichte*, 1886, p. 45.

2. On a, de plus, souvent fait valoir dans le débat des considérations esthétiques, qui strictement parlant, n'ont rien à y faire; il est facile de s'en rendre compte. Cependant il y a aujourd'hui une association d'idées si étroite chez beaucoup entre linguistique et esthétique qu'il est presque indispensable de la discuter. Nous ajouterons quelques mots spéciaux à ce sujet à la fin de cet article.

d'observer que les plus fréquemment employés sont les plus irréguliers. Et ceci n'est pas le cas seulement dans une ou deux langues, c'est vrai certainement de toutes les langues civilisées. Dans aucune les auxiliaires *être* et *avoir* ne sont réguliers, ni le plus souvent les verbes d'un usage constant comme *aller*, *venir*, *faire*, *tenir*, *savoir*, *voir*, *devoir*, *pouvoir*, etc. En espagnol, la langue romane la plus régulière, les choses sont moins terribles qu'ailleurs : il n'y a que 26 verbes tout à fait irréguliers, mais il faut retenir 112 verbes irréguliers de la première classe, 120 de la seconde, 42 de la troisième, autant de la quatrième, 33 de la cinquième, 25 de la sixième ; en plus 250 verbes à doubles participes passés, et 8 à participes passés tout à fait irréguliers.

D'où vient cette confusion? De ce que la nature a eu libre jeu ; le peuple a déformé *naturellement* dans tous les sens au gré de ses caprices, et il en est résulté nos fantastiques conjugaisons. Les verbes techniques ne sont point irréguliers, ni les verbes généraux d'usage moins fréquent (les défectifs ne comptent pas), — ils n'en rendent pas de moins bons services.

De même dans la syntaxe. Laissons même la question du subjonctif dont la *nature* n'a pas même su se défaire après que les conjonctions l'avaient depuis longtemps rendu parfaitement inutile; laissons celle du conditionnel en espagnol; laissons l'usage bizarre des auxiliaires tantôt *être*, tantôt *avoir* pour des verbes signifiant la même chose : je *suis* allé à la ville, mais j'*ai* été, ou j'*ai* marché... ; laissons l'emploi bizarre du verbe réfléchi en français : il *se* trouva que... pour il *fut* trouvé que... ; laissons même l'usage déconcertant des prépositions devant les noms, devant les noms de pays, villes, etc., après les adjectifs, après les verbes (par ex. : je préfère aller, je consens *à* aller, je conviens *d'*aller) ; mais qui expliquera seulement jamais, de façon claire et en couvrant avec exactitude tous les cas, les positions et les formes des pronoms personnels en français, sans être à la fois subtil et embrouillé? Il est impossible de découvrir un principe logique explicatif. Pourquoi même cette fantaisie initiale de faire des règles spéciales pour le pronom personnel quand on n'en fait pas pour le pronom démonstratif, par exemple, et puisqu'en anglais, par exemple, on s'exprime fort aisément correctement sans règles spéciales? Il y a une explication du désordre sans doute, une explication *naturelle*, mais pas une justification.

On l'a dit très souvent pour l'orthographe, mais il faut le dire de la grammaire même : nos langues vivantes et *naturelles* sont le caprice érigé en règles. Là où la nature a le plus libre jeu,

la langue apparaît souvent le plus confuse; il ne subsiste donc pas grand'chose de cette corrélation de *nature* et *excellence* dans le langage, qui est un des préjugés les plus profondément enracinés en nous. Renan dit fort bien, sans cependant paraître noter le désaccord de cette théorie avec sa conception de la formation du langage : « Généralement les grammaires les plus prolixes sont celles des langues qui en ont le moins, car alors les anomalies étouffent les règles » p. 175, *loc. cit.*). Mais d'où viennent donc ces anomalies? quelques-unes sans doute ont été sanctionnées à tort, voire peut-être suggérées, par des grammairiens ignorants; pourtant, en règle générale. Renan le sait bien, les grammairiens constatent mais ne créent pas; ce dernier rôle est réservé à la nature.

(*La fin prochainement*). A. Schinz.

Bryn.-Mawz. U. S. A.

LA MÉTHODE PATHOLOGIQUE

(*Suite et fin*[1].)

III. — Les sérums.

Parmi les expériences si nombreuses qui, depuis quelques années, ont été faites sur la possibilité du transport à un animal d'une propriété acquise par un autre animal, les plus connues sont celles dont l'intérêt pratique a été immédiat, celles qui concernaient l'immunité contre les maladies microbiennes. Et de fait, ces expériences ont, même au point de vue théorique, une importance considérable; s'il est parfaitement compréhensible qu'un animal, ayant réussi à se débarrasser d'un microbe envahisseur, soit sorti aguerri de la lutte, et si cette observation de l'immunité acquise n'ajoute rien à la notion générale d'adaptation, d'habitude, il n'est pas indifférent que le sérum de cet animal soit capable de communiquer à un animal *neuf*, pour un temps plus ou moins long, une immunité plus ou moins considérable. La notion d'adaptation, d'habitude, est en effet une notion *globale* que l'on peut acquérir sans pénétrer dans le détail des faits, tandis que le fait d'être transportable par le sérum nous renseigne sur le mécanisme même de l'immunité.

Mais il est d'autres expériences qui, sans avoir d'intérêt pratique immédiat, ont en revanche un intérêt théorique encore supérieur; je veux parler de celles qui ont consisté à introduire dans un animal, non plus des microbes pathogènes, mais des tissus ou des plasmas empruntés à un autre animal de même espèce ou d'espèce différente. Il est assez difficile de déterminer quelle idée préconçue a conduit les expérimentateurs dans cette voie féconde; injecter dans le péritoine d'un cobaye du lait de vache ou du foie de veau est une opération assez imprévue; mais le résultat de cette opération est plein d'enseignements. M. Bordet, il y a cinq ou six ans, a injecté du lait de vache dans le péritoine d'un lapin; or ce lait de vache ayant été absorbé et digéré par les éléments histologiques du lapin, ce lapin a acquis une propriété *spécifique* vis-à-vis du lait

1. Voir le numéro de juin 1905.

de vache; son sérum sanguin s'est trouvé en effet avoir la propriété de donner un *précipité* particulier avec le lait de vache, *et seulement avec le lait de vache*; d'où un moyen pratique de distinguer le lait de vache du lait d'ânesse ou de truie.

Cette simple observation nous montre que des opérations considérées *a priori* comme insignifiantes — l'alimentation d'un lapin par voie péritonéale — peuvent avoir un retentissement prodigieux sur toute l'économie de l'animal, et cela nous éloigne bien vite des conceptions simplistes de l'ancienne physiologie. Rien de ce qui se passe dans un animal n'est indifférent; pour avoir le droit de penser qu'on pourra prévoir de quelle manière se comportera un animal donné dans des circonstances données, il faut connaître *tout son passé*.

Le précipité que donne avec du lait de vache le sérum du lapin préparé, fait immédiatement penser aux précipités de la chimie. Pour reconnaître un sel d'argent on se contente de remarquer qu'il donne par l'acide chlorhydrique un précipité blanc noircissant à la lumière; pour reconnaître du lait de vache, on observe de même que ce lait donne un précipité avec un certain sérum préparé à l'avance; cela a l'air d'être du même ordre; le degré de spécificité est le même; l'acide chlorhydrique est le *réactif* des sels d'argent, le sérum de lapin préparé est le *réactif* du lait de vache. Il est par conséquent tout naturel de penser que, dans le sérum en question, il existe une substance chimiquement définie et qui est le réactif chimique spécifique du lait de vache; on l'a pensé en effet et l'on a même baptisé du nom de *précipitine* cette substance définie.

Mais nous ne devons pas oublier que nous avons affaire à des substances colloïdes et que, quand il s'agit de substances colloïdes, la *précipitation*, la *coagulation* peuvent être, comme nous l'avons vu précédemment, dues à des phénomènes physiques, à des phénomènes de décharge électrique par exemple, sans qu'intervienne aucune modification *chimique* des réactifs en présence; il est donc possible que le phénomène observé tienne à un *état* particulier des substances mises en contact, et non à la fabrication d'un composé chimique défini. Mais alors on se demandera sans doute comment est possible cette précision, cette spécificité rigoureuse qui fait que tel sérum précipitant le lait de vache ne précipite pas le lait de femme.

La photographie, et surtout la photographie des couleurs, nous donneront la réponse à cette question en nous montrant des exemples d'une spécificité physique aussi rigoureuse que les spécificités des réactifs de la chimie. Personne ne songera à nier que les

rayons lumineux soient de l'ordre de la physique pure, quoique leur émission par les corps qui nous entourent dépende de la nature chimique de ces corps; on donne précisément le nom de *couleur* des corps à une particularité d'ordre chimique qui fait que ces corps, éclairés par de la lumière blanche, émettent certaines radiations à l'exclusion de certaines autres. C'est également à une particularité chimique du même ordre qu'il faut rapporter le phénomène éminemment physique de la coloration d'un rayon lumineux qui traverse un liquide ou un verre coloré. Or ce phénomène physique, dirigé par des propriétés chimiques, jouit d'une spécificité que l'on peut considérer comme parfaite, puisque le même corps bien défini, éclairé par la même lumière, prend toujours la même couleur; mais il ne faut voir là que ce qu'on appelle la constance des propriétés physiques des corps chimiquement définis.

Je suppose maintenant que l'on applique à un paysage le procédé imaginé par les frères Lumière pour la reproduction des couleurs; on se sert à cet effet de trois verres colorés par trois substances bien connues et ayant les couleurs bleue, jaune et rouge; non pas le bleu, le jaune et le rouge du spectre, mais des couleurs complexes comme celles des matières que fournit l'industrie, et choisies de telle manière que leur mélange en des proportions convenables redonne une couleur suffisamment blanche.

On emploie ces trois verres colorés, successivement, pour *analyser* au point de vue couleur, le paysage observé. On commence par photographier le paysage à travers le bleu par exemple. Toutes les radiations émises par les objets les plus variés de couleur, une feuille de hêtre pourpre par exemple, et qui seront susceptibles de traverser le verre bleu employé, le traverseront en des proportions définies précisément par la nature du bleu considéré et impressionneront la plaque photographique. Cette plaque sera donc impressionnée par tout ce qui, dans le paysage observé, contient la couleur bleue définie par le verre; on badigeonnera la plaque ainsi impressionnée avec une substance bleue *identique* à celle du verre et choisie de telle manière qu'elle adhère uniquement aux parties de la plaque qui ont été impressionnées par la lumière; on aura ainsi une image bleue qui sera l'analyse en bleu de tout ce qui est bleu dans le paysage.

Puis, des repères ayant été pris, on étendra sur la plaque, à l'obscurité, une nouvelle couche de la substance photographique qui, ne l'oublions pas, est une substance colloïde [1]; on reportera la

1. On s'étonnera peut-être de voir traiter de colloïde une substance qui, lorsqu'on l'emploie en photographie, a l'aspect d'un corps solide; mais il y a des

plaque ainsi préparée dans l'appareil photographique et l'on répétera avec le verre jaune l'opération pratiquée d'abord avec le verre bleu; on badigeonnera de jaune l'épreuve obtenue et l'on aura ainsi, superposée à l'analyse en bleu, l'analyse en jaune du paysage.

Une troisième fois, une nouvelle couche de substance sensible ayant été étendue sur le cliché, on fera la même opération avec le verre rouge; on badigeonnera de rouge et, si les badigeonnages ont été proportionnés aux temps de pose respectifs, ce qui exige une habileté opératoire assez grande, on aura ainsi obtenu, par la superposition de trois analyses en bleu, en jaune et en rouge, une reproduction fidèle du paysage étudié; la feuille de hètre pourpre, en particulier, aura parfaitement cette couleur pourpre si singulière et si recherchée des arboriculteurs.

Remarquons d'ailleurs, et ceci est très important, que la feuille de hètre réelle et la feuille de hêtre photographiée n'auront pas la même composition chimique; *il est certain au contraire que les compositions chimiques de ces deux objets n'auront rien de commun*; et cependant elles nous donneront la même impression colorée, et avec une précision qui dépasse tout ce qu'on peut rêver. Il y aura identité physique, *spécificité physique*, entre des objets n'ayant aucun rapport de composition chimique.

Le phénomène est encore plus remarquable si l'on étudie la photographie en couleurs obtenue par M. Lippmann au moyen d'une seule pose, directement, mais il est plus facile, pour l'objet que nous poursuivons, de nous en tenir au procédé en trois poses de MM. Lumière.

Voilà donc établie, entre des corps qui n'ont aucun rapport chimique, une relation d'ordre physique ayant la précision de l'identité chimique; la photographie en couleurs et le paysage reproduit sont rigoureusement identiques au point de vue couleur: il y a entre eux *spécificité physique* parfaite.

Nous devrons donc faire bien attention avant de rapporter à la chimie tous les cas de spécificité rigoureuse. Si le sérum de lapin préparé par une injection de lait de vache donne avec le lait de vache et seulement avec le lait de vache un précipité spécifique, il est possible que cela tienne à un état physique particulier au lait de vache et non à la composition chimique de ce lait; en d'autres

colloïdes solides; lorsqu'il s'agit de substances colloïdes, on peut observer tous les passages entre l'état dit solide et l'état dit liquide; beaucoup de verres colorés sont des corps colloïdes, ainsi que le prouve l'observation au microscope suivant la méthode de Cotton et Mouton.

termes, si nous savions étudier le lait de vache au point de vue physique, comme nous savons analyser un paysage au point de vue couleur, nous pourrions peut-être reproduire une émulsion qui, n'ayant aucun rapport chimique avec ce lait, donnerait comme lui un précipité avec le sérum du lapin préparé.

Cette notion de la *spécificité physique* est extrêmement importante ; elle n'est pas immédiatement évidente, parce que, le plus souvent, dans la nature vivante, la spécificité physique est parallèle à la spécificité chimique ; un corps vivant, que sa constitution chimique range dans une espèce donnée, ne vit généralement que dans certaines conditions, et sa vie s'accompagne ainsi, le plus souvent, de phénomènes physiques constants pour son espèce. En particulier, l'étude des phénomènes de mérotomie chez les protozoaires a prouvé que, dans des conditions données, une espèce vivante de composition chimique donnée prend forcément une forme donnée que l'on appelle la forme *spécifique* ; mais il ne faudrait pas donner à cette remarque une valeur trop absolue ; on connaît en effet des êtres différents qui ont des formes très voisines et, d'autre part, il y a des êtres unicellulaires qui, soit à des moments divers de leur évolution, soit lorsqu'on les transporte d'un milieu dans un milieu différent, prennent des formes très notablement différentes.

Et ceci nous ramène à la possibilité, pour les tissus d'un animal, de n'être que des états différents de colloïdes formés des mêmes éléments chimiques. C'est précisément sur ce sujet que les expériences dont nous nous occupons ici nous fournissent des renseignements précieux. Voici, par exemple, l'observation fondamentale faite par Bordet en 1898 :

Le sérum d'un cobaye ayant reçu plusieurs injections de sang de lapin dissout les globules rouges de lapin.

Naturellement, cette observation a conduit immédiatement, comme tout à l'heure pour la *précipitine* correspondant au lait de vache, à la conception d'une substance particulière chimiquement définie, et qui, fabriquée dans le cobaye, aurait la propriété de dissoudre les globules rouges du lapin. On a appelé cette substance *hémotoxine* ou *hémolysine*, et beaucoup d'auteurs raisonnent sur cette substance comme si elle avait été isolée et cristallisée. En réalité, si l'on ne veut pas faire d'hypothèse prématurée, on doit se borner à dire, comme tout à l'heure pour le lait de vache, que le cobaye injecté avec du sang de lapin a acquis une particularité qui est *spécifique* par rapport au sang de lapin et qui est transportable dans son sérum. Cette spécificité a un double caractère : elle est

relative d'une part au *tissu sanguin*, c'est-à-dire que les autres tissus du lapin ne sont pas dissous par le sérum du cobaye préparé, d'autre part à l'*espèce lapin*, puisque les globules rouges d'une autre espèce ne sont pas dissous par le même sérum.

Avant d'aller plus loin, signalons un certain nombre de faits analogues qui permettent de généraliser la notion précédente :

Le sérum d'un animal auquel on a injecté des spermatozoïdes d'une autre espèce *paralyse*, sans les dissoudre, les mouvements des spermatozoïdes de cette espèce.

En injectant à un animal des ganglions lymphatiques de lapin, ganglions qui sont remplis de globules blancs, on obtient un sérum qui détruit les globules blancs du lapin.

Lindemann ayant injecté à des cobayes de la substance rénale de lapin a retiré de ces cobayes un sérum qui, injecté à son tour à des lapins, leur a donné de l'albuminurie et une néphrite aiguë; etc., etc.

On a ainsi obtenu des sérums hémotoxiques, spermotoxiques, leucotoxiques, néphrotoxiques, hépatotoxiques, etc., pour une espèce animale donnée, et l'on a naturellement attribué ces propriétés des sérums à des substances chimiquement définies que l'on a appelées : hémotoxine, spermotoxine, leucotoxine, néphrotoxine, hépatotoxine, etc.

Mais nous devons remarquer immédiatement que les effets produits par ces sérums cytotoxiques, se réduisent toujours à des manifestations d'ordre physique. Pour les spermatozoïdes, le sérum spermotoxique se montre seulement capable d'arrêter les mouvements; pour les autres tissus, l'action du sérum cytotoxique se réduit à une dissolution de l'élément histologique; or un élément histologique n'est qu'un assemblage de colloïdes et sa dissolution n'est qu'une transformation d'un état colloïde plus concentré (? en un état colloïde plus dilué. Ce sont là des manifestations purement physiques et c'est leur spécificité seule qui a fait songer à les attribuer à des substances chimiques définies. Cette spécificité est double, nous l'avons vu, elle est relative à l'espèce de tissu, et à l'espèce de l'animal qui a fourni le tissu. Mais nous savons qu'il peut y avoir des spécificités d'ordre physique aussi précises que les spécificités d'ordre chimique. Supposons, par exemple, que tous les tissus différents d'un mammifère soient des états colloïdes différents; comme nous retrouvons les mêmes tissus chez toutes les espèces de mammifères, nous serons conduits à penser que les tissus correspondants des espèces différentes sont des *états corres-*

pondants[1] ayant en commun un certain caractère physique qui se traduit, par exemple, pour l'observateur au microscope, par leur analogie morphologique. Mais il ne faudra pas croire pour cela qu'il y aura *identité* physique entre ces tissus correspondants; sans cela, un sérum qui serait hépatolytique pour le chien, le serait forcément aussi pour le cheval ou le rat. Il faut donc admettre en outre, et cela est d'ailleurs très vraisemblable étant donné ce que nous savons actuellement, que, comme pour les laits de vache, d'ânesse, et autres, les différences chimiques existant entre les espèces apportent leur contingent de spécificité à tous les tissus d'un même animal, de sorte que le muscle de bœuf est bien un état *correspondant* du muscle de mouton, mais non un état *identique*.

Certaines expériences ont permis de laisser de côté cette difficulté complémentaire des différences entre espèces animales; je veux parler des expériences relatives aux sérums *autocytotoxiques*.

Metchnikoff injectant à des cobayes mâles du sperme *de la même espèce* a obtenu un sérum capable d'immobiliser, dans un verre, les spermatozoïdes de cette espèce; ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, les spermatozoïdes de l'animal préparé de rester parfaitement vivants et très mobiles dans ses épididymes, c'est-à-dire là où, normalement, ils doivent se trouver.

Cette simple remarque nous amène à considérer, dans les tissus, non seulement l'espèce vivante à laquelle ils appartiennent, mais encore la place qu'ils occupent dans l'économie; à côté du caractère individuel il y a le caractère topographique. Et nous voyons immédiatement que les tissus se classent, à ce point de vue, en deux catégories : les uns, comme les muscles, le foie, etc., ne peuvent exister dans l'individu que là où ils se trouvent; les autres, comme les globules rouges et les globules blancs du sang, peuvent exister partout; ils n'ont pas de caractère topographique. Et de fait, les expériences d'Erlich et Morgenroth ont prouvé que si l'on injecte à une chèvre du sang de chèvre le résultat obtenu est nul. La différence entre les globules rouges d'une chèvre et celles d'une autre chèvre est peut-être trop minime pour que ces éléments de la première soient détruits dans la seconde; ils s'y acclimatent peut-être et sont entraînés sans destruction dans le torrent circulatoire. Pour obtenir un résultat positif, ces expérimentateurs ont dû com-

1. Cette expression a le grand mérite d'être vague et de ne rien préciser; il est donc avantageux de l'employer provisoirement jusqu'à ce que des découvertes ultérieures aient permis de comprendre en quoi ces états sont correspondants.

mencer par tuer (au moyen de l'eau pure) les globules de la première chèvre; ils ont alors injecté à la seconde des cadavres des globules de la première, cadavres qui ont été dissous et ont rendu hémolytique, non pour la chèvre injectée elle-même, mais pour les autres individus de la même espèce, le sérum de la chèvre injectée. Ici intervient une question de différences individuelles plus précise encore que celle des différences spécifiques; nous aurons à revenir sur ce que comporte d'enseignement nouveaux cette remarque intéressante.

Pour le moment, et sans faire d'hypothèse, nous pouvons raconter les faits précédemment exposés d'une manière synthétique : quand un animal reste vivant à la suite d'une injection de tissu emprunté à un autre animal, il a certainement subi des modifications en rapport avec cette injection, puisque son sérum a acquis des propriétés cytolytiques spécifiques; mais ces modifications sont précisément liées à la conservation de la vie de l'animal injecté, conservation qui exige, d'une part l'absence, en un point *donné* de l'organisme, d'un tissu autre que celui qui a le caractère topographique correspondant, d'autre part l'absence, en un point *quelconque* de l'organisme, d'éléments histologiques ayant le caractère *spécifique* d'une autre espèce animale. Contentons-nous de le constater sans chercher à pénétrer la nature du mécanisme qui crée ces nécessités.

Bien entendu, il ne s'agit ici que des cas où les éléments histologiques injectés sont *détruits* par l'organisme qui les reçoit et nullement des cas tout différents dans lesquels il y a adaptation réciproque de l'organisme et de l'élément injecté (parasitisme, symbiose). Ces derniers cas se manifestent lors de l'injection à des animaux de certains microbes capables d'engendrer des maladies chroniques; mais même dans ces cas d'injection de microbes, il y a aussi des exemples de destruction totale de l'élément injecté; cela a lieu par exemple dans le charbon des moutons et dans la plupart des maladies aiguës; nous devons donc passer ces cas en revue en même temps que les précédents, pour arriver à une conclusion générale.

Lorsqu'une bactéridie charbonneuse pénètre dans un mouton, il y a modification des conditions de vie de la bactéridie et des conditions de vie du mouton; mais ici il n'y a pas d'accord possible entre les deux adversaires et la lutte se termine fatalement par la disparition totale de l'un d'eux. Supposons que le mouton guérisse et que les bactéridies soient détruites; alors nous devrons nous placer au point de vue mouton pour envisager les faits; dans une

lutte entre deux êtres c'est toujours celui qui résiste, le plus apte, qui nous intéresse.

Il y a ici deux choses tout à fait distinctes à considérer, le microbe lui-même et les produits excrémentitiels qu'il déverse avant de mourir dans l'organisme du mouton.

Quelles sont les conditions nécessaires à la conservation de la vie du microbe, nous ne les connaissons pas dans le détail, mais nous pouvons en parler d'une manière globale et constater que, dans le cas actuel, ces conditions ne sont pas réalisées ou, du moins, ne sont pas favorables, puisque, au bout de quelques jours pendant lesquels ce microbe a pu se multiplier plus ou moins, il disparaît. Il disparaît comme les éléments tissus des expériences de tout à l'heure, c'est-à-dire que, non seulement il cesse de vivre, mais que, en outre, il est dissous; il perd sa morphologie. Cette comparaison avec les globules du sang nous amène naturellement à nous demander si le sérum du mouton guéri sera capable de transporter hors de l'organisme la propriété de tuer et de dissoudre les bactéries; nous nous en occuperons tout à l'heure.

D'autre part nous avons à envisager les produits excrémentitiels que les bactéridies ont déversés dans l'organisme du mouton; dans le cas actuel il est vraisemblable que ces produits excrémentitiels n'ont pas été formés en très grande quantité puisque les bactéridies ont peu survécu, mais nous devons cependant nous en occuper, puisque, pour la plupart des maladies microbiennes, on est arrivé à déterminer les symptômes les plus importants de ces maladies par des injections à des animaux de cultures filtrées, débarrassées des microbes vivants, réduites aux produits excrémentitiels de ces microbes. Il est donc vraisemblable que la maladie de l'animal est due pour une grande part à ces produits excrémentitiels et que l'animal guéri doit les avoir transformés, détruits. Mais il est bien évident que les conditions de conservation ou de destruction de ces produits excrémentitiels sont entièrement différentes des conditions de conservation ou de destruction du microbe lui-même.

Si, dans la conservation du microbe, nous nous en tenons à l'une des conditions essentielles, celle de la conservation de la forme, nous pouvons tirer profit de nos observations précédentes pour prévoir ce qui se passera. Une injection de lait de vache donnait un sérum doué de propriétés spécifiques par rapport au lait, mais non aux globules sanguins de la vache; réciproquement, une injection de globules sanguins donnait un sérum doué de pro-

priétés spécifiques par rapport aux globules sanguins et non par rapport au lait. Nous constatons de même, fait qui a étonné tant d'observateurs, que l'immunité acquise par un animal à la suite d'une injection de produits excrémentitiels, est entièrement différente de l'immunité acquise par cet animal à la suite d'une injection de microbes; cela, nous devions le prévoir, car il est bien évident que la destruction des produits excrémentitiels est un phénomène tout différent de la destruction des microbes eux-mêmes; on a confondu les deux questions uniquement parce que l'on savait que c'est surtout par ses produits excrémentitiels que le microbe nuit à l'organisme dans lequel il est introduit.

Il existe donc une immunité contre les microbes et une immunité contre les produits excrémentitiels des microbes. C'est toujours par rapport à l'objet injecté *lui-même* que se manifeste la spécificité du caractère acquis par l'animal injecté et guéri. Il y a là une remarque très générale : quand on a introduit, dans un organisme, un objet étranger emprunté à un autre organisme, quand l'organisme injecté est resté vivant et a détruit l'objet étranger, il a acquis pour un temps plus ou moins long une propriété nouvelle, spécifique par rapport à l'objet considéré. Suivant les cas cette propriété est ou n'est pas transportable dans le sérum; avant d'envisager la question intéressante des phénomènes *in vitro* et *in vivo* nous devons chercher les conséquences ultimes des faits que nous venons de passer en revue.

*
* *

Voici un sérum emprunté à un animal préparé par une injection de globules du sang de lapin et ayant acquis la propriété de dissoudre les globules du sang de lapin; si j'injecte ce sérum à un autre animal quelconque qui reste vivant et détruit la substance injectée, cet animal aura acquis une propriété nouvelle, *spécifique par rapport à la substance injectée*, c'est-à-dire spécifique par rapport à un sérum qui dissolvait les globules du sang de lapin; et si cette propriété nouvelle est transportable dans le sérum de l'animal considéré, ce sérum aura le pouvoir d'empêcher, dans des conditions convenables, le premier sérum de dissoudre les globules du sang de lapin. Avec un sérum *hémolytique*, on aura fabriqué, par la réaction d'un animal nouveau, un sérum *anti-hémolytique*, antagoniste du premier. On voit combien doivent être complexes, pour les partisans de l'existence de composés chimiques définis dans tous ces phénomènes, les réactions des orga-

nismes injectés, et quel génie chimique doivent posséder, dans leur théorie, les éléments des tissus vivants !

Dans notre narration, nous avons évité, jusqu'à présent, de faire une hypothèse quelconque et nous nous en sommes tenus à cette constatation très générale que : un organisme resté vivant et ayant détruit un objet étranger qu'on lui a injecté (objet étranger emprunté à un autre organisme vivant), a acquis, pour un temps plus ou moins long, une propriété nouvelle, spécifique par rapport à l'objet considéré. Nous avons remarqué d'ailleurs que les manifestations de cette propriété nouvelle sont toujours soit des dissolutions de colloïdes, soit des arrêts de mouvements (spermatozoïdes paralysés), soit la disparition des propriétés se traduisant par un de ces deux phénomènes (sérums anticytolytiques), soit des destructions d'éléments vivants. Sauf dans ce dernier cas, on voit immédiatement que toutes les manifestations en question sont de l'ordre des phénomènes physiques ; pour ce qui est de la mort des microbes, il reste un doute. Cette mort peut être occasionnée par des phénomènes chimiques ou par des phénomènes physiques ; mais, dans tous les cas, elle peut se comprendre sans action chimique directe, car on sait que la vie élémentaire manifestée d'une espèce se passe dans des conditions physiques très précises. La comparaison avec les autres cas nous amène donc, provisoirement du moins, à ne pas séparer des autres phénomènes la destruction des microbes et à admettre que toutes les actions observées sont de l'ordre des changements d'état.

La photographie des couleurs nous a montré que des phénomènes physiques peuvent présenter une spécificité aussi rigoureuse que celle des phénomènes chimiques, mais, si j'ose m'exprimer ainsi, cette spécificité est moins exclusive ; des corps très différents peuvent avoir des couleurs qui se comportent de la même manière par rapport à la photographie ; nous devons donc rechercher si quelque chose d'analogue ne se manifeste pas dans les phénomènes d'immunité acquise.

Eh bien ! nous constatons de suite que si la spécificité de l'immunité est parfaite, elle n'est pas exclusive. Je m'explique. Le sérum antitétanique, capable de protéger les animaux contre les poisons du tétanos, est parfaitement spécifique pour le tétanos ; la loi générale établie précédemment est donc vraie pour ce cas. Mais, chose tout à fait imprévue, ce sérum antitétanique est également actif contre le venin des serpents. Et cependant nous n'avons aucune raison de croire qu'il y ait un voisinage chimique quelconque entre le microbe du tétanos et les serpents venimeux.

Il est plus vraisemblable de penser que, comme des corps très différents peuvent avoir la même couleur, il y a entre le venin du tétanos et celui des serpents une similitude fortuite d'*état physique*. Cela explique que la spécificité du sérum antitétanique, parfaite relativement au poison tétanique, ne lui soit pas exclusive mais puisse fortuitement s'étendre à toutes les substances qui ont en commun avec le poison du tétanos la particularité physique à laquelle ce poison doit son activité. De même, si le hérisson se trouve, exception parmi les mammifères, doué d'immunité naturelle contre le venin du serpent, il ne faut pas y voir une ressemblance chimique très improbable entre le hérisson et les ophidiens, mais plutôt une particularité d'état physique qui fait que l'introduction du venin de serpent dans le hérisson ne trouble pas l'équilibre préexistant dans les colloïdes du hérisson. La comparaison avec les substances différentes qui ont des couleurs semblables rend cette interprétation facile à saisir. De même que, quoique très grand, le nombre des couleurs que notre œil peut distinguer est limité, de même les différences d'état colloïde suffisantes pour se manifester par les réactions que nous venons de passer en revue sont en nombre limité et, par conséquent, comme il y a des corps différents qui nous paraissent de même couleur, il doit aussi se produire des coïncidences entre les états colloïdes.

A ce point de vue la spécificité de la réaction de l'organisme à l'introduction d'un élément nouveau n'est plus aussi déconcertante que dans la théorie purement chimique. Les modifications qui créent l'immunité peuvent être de simples modifications d'un état d'équilibre préexistant, modifications qui sont naturellement en rapport avec l'état particulier du corps étranger introduit, d'où la spécificité de la réaction. Nous comprendrons plus aisément ce point lorsque nous aurons étudié la question si importante des actions *in vitro* et *in vivo*.

*
* *

C'est une des plus anciennes erreurs que la physiologie moderne ait détruites, que la comparaison brutale des réactions qui se passent dans l'organisme vivant avec celles qui se passent dans un verre à expérience; il fallait admettre, pour que cette comparaison fût admissible, que, par un hasard bien extraordinaire, l'organisme vivant, si sensible à des actions physiques et chimiques de toutes sortes, restait précisément témoin inerte dans la réaction sur laquelle s'arrêtait l'attention de l'expérimentateur. Personne au-

jourd'hui ne conserve cette manière de voir; les chimistes, sûrs de la possibilité de telle réaction chimique entre deux corps, dans des conditions données, ne s'accordent plus le droit de prévoir sans expérience ce qui se passera quand on introduira ces deux corps à la fois dans un animal vivant. Certaines transformations, même purement chimiques, se passent *in vitro* et n'ont pas lieu *in vivo*; d'autres, au contraire, qui n'ont pas lieu *in vitro*, se produisent dans un animal. De cette dernière catégorie est le phénomène étudié en 1896 par MM. Lang, Heymans et Masoin, et que je rapporte d'après le livre de M. Metchnikoff[1] :

« Depuis les travaux de MM. Lang, Heymans et Masoin, il est bien établi que l'hyposulfite de soude est capable d'empêcher l'empoisonnement par l'acide cyanhydrique. Ce terrible poison devient inoffensif lorsqu'on a soin d'introduire dans l'organisme, par une voie quelconque (sous-cutanée, intraveineuse ou stomacale), une quantité suffisante d'hyposulfite de soude. Dans ces conditions, le sulfite se substitue à l'hydrogène de l'acide cyanhydrique, ce qui transforme le poison en acide sulfocyanique dont l'effet est nul sur l'organisme. L'hyposulfite de soude agit donc comme l'*antitoxine* de l'acide cyanhydrique, grâce à une réaction chimique de substitution entre des corps de composition simple. Eh bien, on n'a jamais réussi encore à reproduire cette réaction *in vitro*, tandis que dans l'organisme elle se fait avec une très grande facilité. On a par conséquent bien le droit d'invoquer des conditions particulières de la part de l'animal vivant, ce qui n'empêche pas que la transformation de la substance toxique en une substance inoffensive soit due à une réaction chimique. »

M. Metchnikoff insiste avec raison depuis bien des années sur la nécessité de ne pas oublier l'activité propre de l'organisme vivant dans les réactions qui se passent à son intérieur. L'exemple précédent, de l'action de l'hyposulfite de soude sur l'acide cyanhydrique, est excellent pour mettre en garde contre une erreur trop longtemps accréditée; mais cet exemple présente aussi le danger, à cause de son caractère très net de réaction chimique, de faire accorder, par une comparaison trop hâtive, le caractère de substances chimiques définies aux agents d'immunité que transportent les sérums. J'ai déjà insisté, au cours de cet article, sur l'invraisemblance de la théorie qui veut que, en présence d'une substance active nouvellement introduite dans son sein, l'être vivant fabrique toujours l'antidote chimiquement défini qui neutralise son activité.

1. *L'immunité dans les maladies infectieuses*, 1901.

Cela reviendrait à croire que, accoutumé progressivement à l'acide cyanhydrique (ce qui ne paraît guère possible d'ailleurs), l'animal aurait fabriqué dans son milieu intérieur, précisément l'hyposulfite de soude capable de neutraliser l'acide cyanhydrique, hyposulfite de soude que son sérum, transporté dans un autre animal, introduit dans cet autre animal de manière à le rendre capable de résister à son tour à l'empoisonnement par l'acide cyanhydrique. C'est certainement à une synthèse chimique de ce genre que pensent les partisans de la théorie chimique en vertu de laquelle il y aurait, dans un sérum antitoxique donné, une *antitoxine* spécifique chimiquement définie.

Même dans cette observation de MM. Lang, Heymans et Masoin, l'organisme peut très bien être considéré comme fournissant seulement des conditions physiques qui permettent la production d'une réaction impossible en dehors de ces conditions particulières.

Il arrive d'ailleurs fort souvent que les propriétés acquises par un animal qui a lutté contre un agent d'infection ne peuvent pas manifester *in vitro* leur activité contre cet agent et que le sérum correspondant ne montre son activité spéciale que dans un autre organisme animal; en d'autres termes, tel sérum, résultant de la résistance d'un animal à une maladie, ne peut pas détruire, dans un verre, l'agent de cette maladie. Mais si cela est fréquent, cela n'est pas général. Nous avons vu déjà que le sérum d'un lapin auquel on a injecté du lait de vache donne, *in vitro*, une réaction spécifique avec le lait de vache; de même les sérums hémolytiques sont capables de dissoudre *in vitro* les globules rouges du sang. C'est précisément à ce dernier cas que s'est adressé Svante Arrhénius pour étudier l'action *in vitro* des sérums antihémolytiques sur les sérums hémolytiques. Je reproduis les premières lignes de son mémoire, qui ont l'avantage de bien préciser l'état de la question et de montrer la pensée des partisans de la théorie chimique :

« On connaît le principe de la sérothérapie : dans bien des cas, en injectant aux animaux certains corps plus ou moins nocifs, les toxines, on provoque la formation d'*anticorps* spécifiques, les antitoxines, qui neutralisent partiellement ou totalement l'activité des toxines correspondantes. L'explication qui se présente tout d'abord à l'esprit du chimiste pour rendre compte du mode d'action de ces anticorps, c'est que la toxine et l'antitoxine réagissent chimiquement pour engendrer un composé inoffensif. A l'inverse de cette théorie à laquelle se sont attachés principalement les auteurs allemands et qui est aujourd'hui généralement admise à cause de son

caractère compréhensif, une autre manière de voir était soutenue, il y a peu de temps encore, principalement par les savants français. D'après celle-ci, les antitoxines interviendraient dans la lutte de l'organisme contre les toxines, en quelque sorte comme de simples stimulants. Cette théorie est bien voisine de celle que Nernst vient de formuler et dans laquelle les antitoxines joueraient, au regard de la destruction des toxines, le rôle de simples catalysateurs.

« La première manière de voir, à laquelle je me rallie avec l'immense majorité des *sérothérapeutes*, consiste à envisager la neutralisation de la toxine par son antitoxine spécifique, comme devant s'effectuer à peu près de la même manière que la neutralisation d'une base par un acide. Supposons que nous ayons en main deux solutions normales, l'une basique, la soude par exemple, l'autre acide, l'acide chlorhydrique par exemple. Ajoutons à un litre de la première des quantités successives de 10 centimètres cubes de la deuxième : *à chaque addition nous verrons disparaître exactement la même quantité de soude*.... Pareillement, les expérimentateurs pouvaient s'attendre à voir l'activité d'une quantité donnée de toxine diminuer proportionnellement aux quantités d'antitoxine ajoutées et disparaître enfin complètement pour une dose déterminée. Mais l'expérience n'a nullement confirmé cette prévision. Au contraire, la première fraction d'antitoxine se montre plus active que la seconde, celle-ci à son tour plus que la troisième et ainsi de suite... Pour expliquer ce fait que l'on appelle phénomène d'Ehrlich (du nom du savant qui l'a découvert), Ehrlich a admis que chaque toxine se compose d'un grand nombre de poisons partiels de nature différente. Lorsqu'on ajoute de l'antitoxine à la toxine, on les voit disparaître en général l'un après l'autre dans l'ordre de leur activité décroissante. Une autre théorie, qui a pour elle l'avantage de la simplicité [1], consiste à se représenter la réaction entre la toxine et l'antitoxine *comme étant de nature incomplète*; cette réaction se trouve ainsi régie par un *état d'équilibre* entre les corps réagissants et les produits de la réaction; c'est ce que nous voyons se produire fréquemment en chimie, surtout avec les composés organiques. Dans l'exemple précité, remplaçons la soude, base forte, et l'acide chlorhydrique, acide fort, par l'ammoniaque, base faible, et l'acide borique, acide faible, et le phénomène se passera comme pour la toxine et l'antitoxine [2]. » L'on voit déjà, par cette citation,

1. Arrhénius ne reproche à la théorie d'Ehrlich que sa complexité; j'y verrais plutôt une erreur de méthode comparable à celle de Weismann.

2. Svante Arrhénius, La chimie physique dans ses rapports avec la sérothérapie, *Bull. Inst. Pasteur*, t. II, n° 13.

que si l'on peut rapprocher les réactions des sérums de celles de la chimie, il faut s'adresser, non pas aux réactions chimiques franches, mais à ces réactions d'un caractère plus douteux et qui se rapprochent au moins autant de la physique que de la chimie. Toute la biologie se passe dans cette région intermédiaire que l'on a baptisée chimie physique, et ce que je voudrais montrer ici, c'est précisément que les immunités résultant de la résistance des organismes aux infections, si elles ressemblent aux phénomènes de la chimie physique, leur ressemblent exclusivement par le côté physique.

La conclusion des expériences d'Arrhénius est que : « l'opinion d'Ehrlich est tout à fait insoutenable et qu'au contraire, il se produit un équilibre entre la toxine, l'antitoxine et leurs produits de réaction ». Mais l'opinion qu'a émise Arrhénius lui-même dans les premières lignes de la citation précédente ne peut être acceptée, elle non plus, que sous bénéfice d'inventaire. Il ne paraît pas vraisemblable que l'on puisse étudier complètement l'action des sérums antitoxiques sur les toxines en dehors des animaux dans lesquels se manifeste cette action bienfaisante. Metchnikoff, en biologiste avisé, a insisté sur la nécessité de faire intervenir l'activité propre de l'organisme dans tous les phénomènes qui se passent à son intérieur. Et en effet, si, dans beaucoup de cas, on ne peut nier une action directe *in vitro* des sérums antitoxiques sur les toxines, on n'a pas le droit pour cela de penser que cette action directe reproduit exactement celle qui se manifeste dans un animal auquel on injecte successivement ces deux produits. Une vieille expérience de Buchner l'a amené par exemple à conclure « que l'antitoxine, au lieu d'agir directement sur la toxine, exerce son influence exclusivement sur les éléments vivants de l'organisme, les préservant contre l'intoxication. Parmi les arguments mis en avant par le savant munichois, le principal est tiré de l'action différente des mélanges de toxine tétanique et de sérum antitétanique sur les diverses espèces animales [1] ». MM. Roux et Vaillard ont confirmé cette manière de voir. Il est vrai que les résultats de toutes ces expériences pourraient à la rigueur se comprendre grâce à la remarque d'Arrhénius que « l'action de l'antitoxine sur la toxine est une réaction incomplète, régie par un état d'équilibre » ; mais il me semble que dans l'état actuel de la science on doit accueillir avec beaucoup de défiance toutes les explications qui comparent l'organisme à un récipient ordinaire.

1. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 375.

*
* *

Toutes les expériences exécutées sur les questions d'immunité et de sérothérapie sont rapportées par les auteurs dans le langage chimique; même ceux qui n'acceptent pas les théories d'Ehrlich emploient, à cause de sa commodité, son langage rempli d'hypothèses injustifiées; c'est, en pathologie, ce qui s'est passé en biologie générale à propos de Weismann; beaucoup de savants ont immédiatement compris l'erreur de méthode qui se cachait sous l'échafaudage ingénieux du savant allemand, mais ils ont néanmoins adopté son langage sans vouloir remarquer que l'emploi de ce langage présentait de grands dangers au point de vue des explications ultérieures des faits, car le langage weissmannien contient une interprétation inflexible des phénomènes. La même chose s'étant passée en pathologie pour le langage d'Ehrlich, il devient bien difficile aujourd'hui de raconter les expériences sans accepter la théorie chimique; il faut, dans chaque cas, se livrer à un véritable travail de traducteur. N'envisageant dans cet article qu'une question de méthode, je me bornerai à prendre un exemple unique et très général.

Dans la plupart des sérums actifs, c'est-à-dire des sérums capables de transporter d'un organisme à un autre une propriété acquise chez le premier par résistance et accoutumance à une infection, les partisans de la théorie chimique ont été amenés à admettre l'existence de deux substances définies ayant des rôles différents et complémentaires. Ces deux substances ont d'ailleurs été baptisées différemment par les divers auteurs et ce n'est pas une des moindres difficultés de la lecture des mémoires, que cette terminologie non réglementée. Adoptons, pour le moment, les deux expressions de *cytase* et *fixateur*. Les cytases sont, d'une manière générale, détruites à la température de 55° environ; cette température étant peu élevée, on dit qu'elles sont *thermolabiles*. Les fixateurs résistent au contraire à l'action de la chaleur jusqu'à 65° et plus; aussi dit-on qu'ils sont *thermostabiles*. Ainsi chacune de ces deux catégories de substances considérées comme chimiquement définies, se présente immédiatement comme caractérisée par une propriété physique commune à toutes les substances qui en font partie; et cela tend à faire penser que, même si ces substances sont chimiquement définies, elles agissent peut-être en vertu de quelque chose de physique plutôt que d'après leur structure chimique. Les *cytases* seraient spécifiques par rapport aux animaux qui les fournissent; les *fixateurs* au contraire seraient spécifiques par rap-

port à l'agent étranger contre lequel a réagi l'animal, que cet agent étranger soit un microbe pathogène, un tissu emprunté à un autre animal, etc. Ainsi, le sérum a des propriétés qui tiennent à la fois de l'animal qui l'a fourni et des accidents particuliers qui sont arrivés à cet animal. Dans le cas de l'immunité naturelle, c'est-à-dire dans le cas où un animal est naturellement réfractaire à une infection, il n'y aurait pas normalement, dans le sérum de cet animal, de fixateur relatif à cette infection; la présence du fixateur résulterait toujours d'une véritable lutte, d'une lutte effective de l'animal contre un agent étranger.

S'il s'agit, par exemple, d'un agent ayant une morphologie, d'un microbe ou d'un tissu qui se détruit en se dissolvant, on constate que la dissolution a lieu sous l'influence de la cytase, pourvu que l'élément en question ait subi d'abord l'influence du fixateur spécifique.

Ehrlich a donné de ce fait une interprétation purement chimique; il a édifié toute une théorie dont le principal défaut est d'exiger, de la part des animaux produisant les sérums, une connaissance immédiate et approfondie de la chimie. Comme je l'ai fait remarquer précédemment, la fabrication de l'antidote spécifique, qui se comprendrait aisément, même si cet antidote avait une spécificité d'ordre chimique, dans le cas où il s'agirait d'un agent auquel les ancêtres de l'animal considéré se seraient accoutumés par une lutte ayant duré plusieurs générations, la fabrication de l'antidote spécifique, dis-je, a lieu même lorsque l'agent mis en expérience est tout à fait imprévu et nouveau pour l'animal étudié, lorsque par exemple on injecte du foie de veau dans le péritoine d'un cochon d'Inde! Il faudrait donc que les tissus d'un animal quelconque fussent, comme Pic de la Mirandole, préparés d'avance à toutes les surprises et capables de répondre brillamment aux questions les plus abracadabrantes dans le domaine de la chimie. « Le sérum des lapins vaccinés contre le sérum d'anguille donne un précipité avec un sérum d'anguille[1] », et l'on peut affirmer cependant sans trop s'avancer que rien, dans l'expérience ancestrale des lapins, n'est relatif au sérum d'anguille.

M. Bordet, au contraire, considère l'action du fixateur comme analogue à celle des *mordants* employés en teinture; le microbe, préparé par ce mordant, serait capable de subir l'action dissolvante de la cytase, à laquelle au contraire il résisterait en l'absence du fixateur. Or, précisément, on tend aujourd'hui à donner

1. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 113.

une explication physique du rôle des mordants, ainsi que le prouve le passage suivant du mémoire déjà cité de J. Perrin[1] : « On sait que les matières colorantes organiques, dont la structure colloïdale semble établie, se fixent fréquemment, non seulement sur le charbon, mais sur bien d'autres corps « poreux » tels que les fibres de laine ou de coton, en donnant diverses *teintures*. Sans préciser davantage, nous dirons que ces teintures ont plus de chances de réussir si la charge électrique des granules du colloïde est de signe contraire à celui de la grande paroi qu'on veut teindre. Il serait intéressant de discuter à cet égard le rôle des « mordants » que l'on emploie, et plus généralement de discuter toute l'industrie des matières colorantes, en tenant compte des lois de l'électrisation par contact. »

Ainsi, le fixateur agirait en vertu d'une de ses propriétés physiques; mais alors, si son action spécifique est d'ordre purement physique, il devient inutile de lui attribuer une constitution chimique spécifique et, quoique employant le langage chimique dans ses mémoires, M. Bordet paraît être absolument partisan de la théorie physique de l'immunité. Le fait, que l'on relève à chaque pas dans l'histoire de la sérothérapie, de la spécificité *non exclusive* des sérums, cadre tout à fait avec sa manière de voir. Il ne s'agit plus de substances chimiquement définies, mais d'*états* physiques particuliers, et ce qui a conduit à la théorie chimique, c'est cette particularité, si peu ordinaire en physique, et spéciale aux substances colloïdes, que les substances colloïdes sont capables de transporter avec elles, et cela pendant *très longtemps*, un état physique absolument précis. Bien plus, ainsi que je l'ai exposé longuement dans mon cours de cet hiver à la Sorbonne, certaines particularités de cet état physique peuvent se transmettre au cours de l'assimilation; une cellule grand'mère des spores de *Salvinia* contient déjà en elle la particularité physique qui, transmise à toutes les cellules filles et petites-filles au cours des divisions successives, déterminera le sexe des prothalles dérivant de toutes les spores correspondantes. Il y a là une *hérédité physique* qu'il faut étudier à côté de l'hérédité chimique et qui joue un rôle également important. Le transport de l'immunité par les sérums est un phénomène du même ordre que cette hérédité physique.

Et alors, la fabrication des prétendus *anticorps* par les animaux auxquels on injecte des agents étrangers perd tout son caractère mystérieux; la spécificité de cette fabrication n'est pas plus extra-

1. J. Perrin, *op. cit.*, p. 100.

ordinaire que la photographie des couleurs. De même que la plaque photographique ne connaît pas la composition chimique des substances du paysage, mais est seulement impressionnée en chaque point par une quantité de lumière qui dépend de ce que l'écran de verre coloré a laissé passer en ce point précis, de même l'organisme auquel on injecte un objet étranger [1], n'a aucunement besoin de savoir quelle en est la structure chimique; il est impressionné par un certain état physique, et cet état physique peut être le même pour le venin des serpents ou la toxine tétanique. Et quand on injecte à un organisme un corps tout à fait imprévu comme le sérum d'anguille, on ne peut pas affirmer qu'il y ait là quelque chose de vraiment nouveau pour l'animal, quelque chose à quoi son expérience ancestrale ne l'ait aucunement préparé. Toutes les fois que nous fabriquons une substance nouvelle dans les laboratoires, nous constatons que cette substance a une certaine couleur, plus ou moins voisine, suivant les cas, de la couleur de telle ou telle autre substance déjà connue. De même, quand nous essayons sur l'organisme des substances colloïdes nouvelles, il y a, dans ces substances colloïdes, un état physique qui les rapproche, à des différences quantitatives près, d'autres substances colloïdes avec lesquelles l'organisme a déjà réagi. Pour continuer la comparaison avec la photographie des couleurs, nous pouvons dire, d'une manière imagée, que l'état colloïde de la substance injectée est analysée par les colloïdes de l'organisme, comme la couleur des paysages est analysée par les verres colorés et que, dans chaque cas, la réaction de l'organisme à l'injection ne diffère que par des coefficients.

Il ne faut pas d'ailleurs voir dans cette réaction de l'organisme quelque chose de comparable à un acte raisonné; nous observons des résultats, *lorsque l'animal injecté n'est pas mort* et seulement alors, après coup. Mais nous ne savons pas, quand nous injectons une substance nouvelle à un animal, quel sera le résultat de cette injection; tout ce que nous pouvons affirmer c'est que, si l'animal ne meurt pas, et si la substance injectée a été détruite [2] à son intérieur, l'animal en aura été modifié, et que sa modification sera en rapport avec l'activité spéciale de la substance injectée. Si l'animal meurt, il ne nous intéresse plus; son cas ne ressortit plus à la méthode pathologique, mais à la méthode chimique pure qui, dans

1. Dans les cas que nous venons de passer en revue; il est bien certain que je ne nie pas la possibilité d'empoisonnements chimiques spécifiques.

2. Elle peut n'avoir pas été détruite au point de vue chimique pur et avoir perdu la propriété physique qui la rendait active pour l'organisme.

l'état actuel des choses, est bien insuffisante. S'il continue de vivre c'est que les modifications qu'il a subies, modifications spécifiques par rapport à l'agent étudié, ont transformé son premier état d'équilibre en un second état d'équilibre dans lequel la vie est conservée, c'est-à-dire que le renouvellement du milieu intérieur est resté possible. Et dans ces modifications concernant la vie, on voit immédiatement le rôle des influences ancestrales, des adaptations successives; il n'y a plus rien d'extraordinaire.

Nous avons donc fait un pas de plus dans la biologie générale par la considération des phénomènes d'immunité et de sérothérapie. L'étude purement chimique ne nous avait permis d'atteindre que les grandes lignes, les résultats *globaux*. Dès que nous voulons pénétrer dans l'intimité des phénomènes, nous nous heurtons à des manifestations physiques qui accompagnent les réactions chimiques et sont la condition nécessaire de ces réactions; et cette simple constatation nous permet d'exposer un programme de recherches, dans un langage qui ne limite plus les possibilités comme celui d'Ehrlich.

Fidèles à la méthode de la séparation des questions, nous laissons donc de côté pour le moment les phénomènes purement chimiques que nous avons étudiés précédemment et nous nous attachons plus particulièrement aux conditions physiques qui les accompagnent et les régissent. Nous devons considérer d'abord les rapports d'équilibre entre l'organisme et le milieu extérieur, puis les rapports d'équilibre entre les éléments histologiques et les colloïdes qui constituent le milieu intérieur. Ce mot équilibre a été employé dans des acceptions bien vagues; il faudra lui donner d'abord un sens très précis, ce qui n'est plus difficile après les travaux de Gibbs. En un point quelconque de l'organisme il y aura des rapports d'équilibre à constater, soit que ce point soit pris dans une cellule, soit qu'il soit pris dans ce plasma, soit encore qu'il soit placé à la surface de séparation entre la cellule et le plasma. Le langage devra être général et s'appliquer à ces trois cas à la fois, quoiqu'il soit bien certain que, dans un élément histologique vivant, il y ait des conditions, tant physiques que chimiques, qui ne se trouvent pas dans les milieux intérieurs non vivants. Il est vraisemblable *a priori* que dans l'ensemble d'un individu, il y a des conditions communes, des conditions individuelles, de même qu'il y a unité du patrimoine héréditaire; sans faire aucune hypothèse, nous pouvons provisoirement appeler *taux individuel*, ce quelque chose de physique qui est caractéristique de l'individu à un moment donné. Mais il y aura, en outre, des condi-

tions locales ou topographiques, différentes, que l'on pourra résumer sous l'appellation de *taux local* ou *topographique*. En particulier, chaque élément histologique aura ses caractères locaux auxquels il devra sa morphologie et son fonctionnement particuliers; les phagocytes et les globules rouges du sang seront à part dans cette série des éléments histologiques; étant mobiles ils pourront s'adapter à chaque instant à des conditions locales nouvelles; leur taux devra seulement s'accommoder des conditions locales réalisées dans les plasmas aux points où ils se trouvent. Et cette adaptation constante des phacocytes à des taux nouveaux fait prévoir qu'ils seront beaucoup mieux armés que les autres tissus pour la lutte contre les changements subits. C'est précisément ce qu'ont mis en évidence les admirables travaux de M. Metchnikoff.

Ceci posé, introduisons dans un organisme vivant un élément colloïde étranger, vivant ou mort. De deux choses l'une (nous laissons naturellement de côté les actions chimiques pures) :

Ou bien le taux de ce colloïde sera tel qu'il sera susceptible d'un équilibre immédiat avec les colloïdes ambiants; alors il n'y aura pas de modification; la substance injectée ne sera pas *active* par rapport à l'organisme; tel le venin des serpents inoculé aux serpents. Si l'élément injecté est vivant, il entrera dans ce cas en symbiose avec l'organisme (sauf incompatibilité d'ordre chimique) ;

Ou bien le taux du colloïde injecté sera incompatible avec celui qui est réalisé dans l'organisme au point considéré. Alors, l'équilibre sera rompu.

Si l'animal meurt il ne nous intéresse plus; s'il survit, c'est qu'un nouvel équilibre ne sera produit, compatible avec l'état de vie; et dans ce nouvel équilibre il y aura une modification, d'une part de l'organisme lui-même, d'autre part de la substance injectée.

Si cette substance injectée était une substance morte, n'ayant pas d'individualité et caractérisée seulement par ses propriétés actuelles, on devra dire que, étant transformée, elle est détruite.

Si c'était un élément ayant une morphologie, on sera tenté de lui conserver sa dénomination tant qu'il ne sera pas dissous; on ne le déclarera détruit que quand il aura disparu morphologiquement et cependant il aura pu subir, sans se dissoudre, des modifications aussi importantes que celles qui accompagnent sa dissolution.

Si l'agent injecté était un microbe vivant, de deux choses l'une : ou il s'adaptera et une symbiose résultera des modifications de l'hôte et du parasite, symbiose plus ou moins longue et plus ou moins nuisible, suivant les cas, à chacun des antagonistes; ou il sera tué et traité comme un élément de l'alinéa précédent.

Dans tous les cas, lorsque le nouvel état d'équilibre se sera produit, on pourra affirmer qu'il sera en rapport avec le taux initial de l'élément injecté et de celui qui a reçu l'injection; c'est en cela que consistera la spécificité de l'immunité consécutive à la guérison. La modification résultante sera certainement générale dans l'individu guéri, mais il se pourra que, suivant les cas, elle soit transportable par le sérum, ou ne puisse se manifester en l'absence d'éléments vivants, de phacocytes par exemple. Il sera aisé, en faisant intervenir les phénomènes d'accoutumance, d'habitude, de raconter, dans ce langage, tous les phénomènes d'immunité et de sérothérapie.

Je réserve cette étude de détail pour un ouvrage d'ensemble; je fais seulement remarquer que, lorsqu'on injectera à un animal neuf un sérum immunisant, on devra raisonner sur ce sérum particulier comme sur les colloïdes quelconques et ne pas croire, chose absolument insoutenable, que ce sérum se conserve tel quel dans l'organisme.

Je me contente de signaler en gros toutes ces particularités; je rappelle aussi avant de finir la relation de cause à effet établie par tant d'expériences entre les phénomènes chimiques et les phénomènes physiques (morphologiques par exemple) et la réversibilité de cette relation, qui ressort des constatations d'hérédité des caractères acquis.

Je voudrais avoir montré dans cette étude le grand intérêt qu'il y a à ne pas accepter *a priori* l'interprétation purement chimique d'Ehrlich, interprétation qui choque d'ailleurs notre bon sens à cause du génie chimique qu'elle prête gratuitement aux éléments histologiques; au contraire, avec la narration dans le langage de la chimie physique, les phénomènes d'immunité et de sérothérapie prennent une ampleur et une généralité inattendues; la méthode pathologique, ainsi conçue, conduira aux études de détail et particulièrement à la question si mystérieuse de la différenciation cellulaire. Provisoirement, et sans faire aucune hypothèse, on peut résumer dans la loi de Le Châtelier les modifications que subit un organisme quand il survit à l'infection étudiée : « La modification produite dans un système de corps à l'état d'équilibre par une variation de l'un des facteurs de l'équilibre est de nature telle qu'elle tende à s'opposer à la variation qui la détermine ».

Félix Le Dantec.

Ve CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Le dernier congrès de Psychologie vient de se tenir à Rome : il suggère des réflexions bien diverses.

D'abord j'ai entendu soutenir par des maîtres autorisés qu'un Congrès ne devrait être en réalité qu'une occasion pour les congressistes de faire connaissance, d'entrer en sympathie et de vivre, assistant aux mêmes spectacles, partageant les mêmes plaisirs, quelques journées précieuses de libre intimité. Il faut donc des fêtes dans un Congrès; il y en eut beaucoup à Rome; mais surtout il y eut Rome, fête éternelle. Parfois même, il fallut du courage pour rester psychologue. Comme si l'esprit nouveau de la science avait peine à pénétrer dans la ville où dort tant de passé, le Polyclinicon où se tenaient les séances de Psychologie, était situé en dehors de l'enceinte, à l'opposé de la Rome antique et de la Rome chrétienne. Il y eut sans doute des savants qui, en s'écartant de la Beauté pour la Vérité, éprouvèrent des regrets d'artiste. J'en ai vu de mélancoliques en tramway. Mais ils furent bien vite consolés, car pour les heureux congressistes d'Italie, il y eut les heures délicieuses de l'enthousiasme, il y eut les heures fécondes du travail.

La psychologie expérimentale en est arrivée à ce point de son progrès (est-ce bien progrès qu'il faut dire?) qu'elle ne saurait plus se contenter des faits et qu'elle se montre déjà très éprise d'idées, soucieuse d'aboutir à des conceptions d'ensemble. Je distinguerai donc dans ce compte rendu, conformément au programme, les communications de section où nous trouverons à relever quelques documents intéressants, et les conférences de séance générale : celles-ci nous retiendront davantage par l'autorité de leurs auteurs, aussi bien que par la largeur des vues dont elles furent l'exposé, plus ou moins dogmatique et toujours discutable.

I

La première section (*Psychologie expérimentale*) était présidée par le professeur Fano; outre la salle des séances, les organisateurs,

qui ne manquaient pas de place dans leur magnifique Polyclinicon, avaient réservé deux autres salles à l'exposition des appareils et aux expériences. Il régna toujours dans cette section une grande activité : les communications d'ordre anatomique et physiologique, comme celles des docteurs Donaggio, Fragnito, Krueger, furent illustrées de projections excellentes; on y entendit aussi les professeurs Henschen, Höfler, Sakaki, Kiesow, Martius, Georghow, Peters, Alrutz, Piéron, Patrizi, Trèves, Z. Adamkiewicz, Benussi, Watt, Michotte, Montanelli, Claparède, Zanietowski. — Il faut choisir, presque au hasard.

Les travaux du professeur L. Patrizi, de Modène, sont divers et méthodiques et le jeune savant me paraît en ce moment poursuivre une étude des plus intéressantes sur *La physiologie du cervelet*. Les résultats auxquels il est parvenu sont déjà appréciables. Même après le travail de Lewandowsky (1903), que de points restaient obscurs! L'auteur a donc opéré sur des chiens en vue de dissiper quelques-unes de ces obscurités : les animaux privés de cervelet présentent-ils, — en relation avec « l'allure de coq », — une diminution du tonus (hypotonie) et quelle est la nature de cette hypotonie? Il n'y avait qu'à tenter de mesurer directement, par méthode graphique, la tonicité ou l'hypotonicité chez les animaux opérés. C'est ce qu'a fait le professeur Patrizi qui nous a montré d'excellents graphiques où apparaissait une notable différence entre les courbes correspondant aux muscles du côté intact et celles des muscles du côté lésé. C'est de la même manière qu'il a étudié la question de la diminution de force des muscles du côté opéré. Cette hyposthénie est-elle directe ou indirecte, dépend-elle d'une diminution musculaire ou d'une incoordination causée par une lésion du sens musculaire? L'auteur a eu l'idée de soumettre un même muscle des deux côtés à une expérimentation minutieuse. Il y a moins d'énergie et plus de fatigue du côté lésé.

Dans un ordre d'idées un peu différent, il faut accorder une grande attention aux efforts de Mlle Louise Robinovitch qui a obtenu en séance un si vif succès par l'application de l'électricité à la production du sommeil chez les animaux. Un courant électrique intermittent à basse tension peut produire une inhibition cérébrale, qui est le sommeil électrique. Le sommeil peut être maintenu pendant des heures, les battements cardiaques et la respiration restant réguliers, comme on peut le voir expérimentalement, avec le cardiographe du professeur Roudeau. Le réveil se produit immédiatement après l'interruption du courant : l'animal est gai, nullement incommodé, plutôt reposé; il se promène, cherche à se

nourrir, et ne manifeste rien d'anormal. Il est même possible, durant le sommeil, de produire une inhibition cardiaque et respiratoire momentanée. — N'y aurait-il pas à tirer de là d'humaines conclusions pour adoucir l'électrocution des condamnés à mort? La portée de pareils résultats fut accusée par la discussion qu'ils suscitèrent, à laquelle prirent part les professeurs Patrizi et Ghilarducci.

Il eût été bien invraisemblable que, dans une section de psychologie expérimentale, on ne s'en prît point à l'attention. Le professeur Michotte, de Louvain, a tenté l' « *application de la méthode esthésiométrique à l'étude de l'attention et de la fatigue mentale* ». Il ne s'agit, d'ailleurs, ici, que de préciser la méthode esthésiométrique : l'auteur l'a pratiquée sous une forme spéciale, qui doit fournir de meilleurs résultats dans l'étude de l'attention que la technique accoutumée. Suivant le procédé classique de l'esthésiométrie, on donne au sujet une série *successive* de contacts doubles avec des écartements différents; d'après la méthode nouvelle, les deux pointes de l'esthésiomètre, approprié à cet usage, restent en contact permanent avec la peau du sujet; tandis que l'une des pointes est fixe, l'autre glisse sur l'épiderme jusqu'à ce que le sujet sente les deux pointes. De cette façon, les contacts étant *continus* ne peuvent pas, comme auparavant, déterminer ces oscillations de l'attention qui faussaient les résultats.

Et voici enfin, dominant ces essais de methodes précises, une sorte de vue d'ensemble qui, presque, aurait pu se ranger dans la section de Psychologie introspective. C'est la théorie du Dr Claparède, de Genève, sur l'*intérêt, principe fondamental de l'activité mentale.*

Lorsque nous cherchons, par l'introspection, à déterminer le pourquoi de nos actes ou de l'enchaînement actif de nos pensées, nous arrivons toujours à cette constatation que nous exécutons tel acte parce que, en fin de compte, cet acte ou cet enchaînement nous intéresse (immédiatement ou médiatement), nous importe, au moment considéré, plus que tous les autres actes possibles. L'intérêt est le dernier terme auquel nous parvenons, lorsque nous remontons, par l'introspection, la chaîne causale du déterminisme de nos actions. Au point de vue analytique, on ne peut pas aller plus loin. — Au point de vue synthétique, de même, c'est l'intérêt qui rend compte de l'activité d'un animal. Par définition, un organisme *viable* s'adapte, à chaque instant, pour la situation présente; il réalise l'action ou la synthèse mentale qui lui est la plus utile au moment considéré; c'est-à-dire qu'il agit, à chaque instant, suivant

la ligne de son plus grand intérêt. Physiologiquement parlant, nous pouvons donc considérer l'intérêt comme une réaction d'adaptation. Mais cette réaction ne consiste pas en un *mouvement* déterminé; elle consiste en la *dynamogénisation* des processus d'adaptation à la situation présente. Les processus dynamogénisés varient naturellement suivant les besoins de l'organisme au moment considéré.

Cette manière de voir permet de rendre compte de l'activité mentale en la ramenant au type du réflexe, de la réaction, et sans avoir besoin d'admettre une faculté intelligente dominant et dirigeant l'esprit, comme la volonté ou l'aperception, dont on s'explique mal le jeu. Il ne faut plus dire que l'esprit *choisit* tel objet ou *aperçoit* telle relation entre deux idées, mais que telle perception, telle pensée *provoque* une réaction d'intérêt, c'est-à-dire provoque une réaction de dynamogénisation qui les fait prévaloir au moment considéré.

La deuxième section était consacrée à la *Psychologie introspective*. Malgré le premier étonnement de rencontrer toujours une section de Psychologie introspective dans un congrès de Psychologie expérimentale, il y avait beaucoup d'agrément et même de profit à suivre les séances de celle-ci; elle était honorairement et effectivement présidée par le professeur de Sarlo, dont la présence même en rendait plus sensible le beau caractère spéculatif. Son discours d'ouverture fut aussi remarquable que remarqué; il en fut de même pour les rapports du professeur de Villar et pour les communications des professeurs Tarozzi, von Sterneck, Itelson, Varisco, Aars, Montalto. D'une manière générale, on ne cessa point d'aborder et de discuter là les problèmes les plus relevés. C'est ainsi qu'il ne pouvait être indifférent d'entendre définir par le professeur Adelchi Babatona, de Savone, les *Rapports de la Philosophie et de la Psychologie*. Cela rappelait à ceux de ma génération les temps héroïques où nous lisions encore les articles fameux de M. Lachelier, dont l'un s'intitulait discrètement *Métaphysique et psychologie*, à moins que ce ne fût *Psychologie et métaphysique*. Ce nouveau philosophe, venu de Savone, concluait d'ailleurs que la philosophie avait fini son rôle et allait céder la place à la Psychologie générale. Mais qu'est-ce que la Psychologie générale, si ce n'est la Philosophie?

Parvenus sur ces hauteurs, les philosophes n'avaient plus à se gêner. On parla de Monisme, de Dualisme, de Parallélisme psychophysique et l'on aborda l'origine des preuves de l'existence de Dieu. D'ailleurs, nous allons retrouver l'occasion de rendre justice à la

Philosophie : elle n'est pas aussi déchue qu'on pourrait croire; elle garde une influence sociale. C'est elle qui suscite les agitations, les petites crises intestines, comme on en pourrait trouver la preuve dans une vive polémique qui a commencé d'enflammer les journaux italiens, dès la clôture du Congrès. Il y a toujours dans la spéculation un peu d'ivresse, et les sections de Psychologie introspective sont des endroits où, tout au moins, on manifeste.

L'une des plus touchantes de ces manifestations fut l'hommage rendu au professeur Beaunis, qui d'ailleurs ne se cantonna point là et que l'on put applaudir et admirer à peu près dans toutes les salles de travail. Il s'est efforcé de décrire, pour l'avoir observé sur lui-même, mais uniquement sur lui-même, un état très curieux de conscience rudimentaire, qu'il appelle ingénieusement *la nuit psychique*. C'est le minimum d'activité psychique et cérébrale. Pour réaliser cet état, il faut supprimer autant que possible toutes les excitations, soit du dehors (excitations sensorielles), soit du dedans (sensations internes, excitations cérébrales.) Cet état valait d'être décrit et indiqué : il le fut de main et de conscience de maître. Quand on a pratiqué, comme M. Beaunis, d'autres méthodes que l'introspection, il en reste toujours quelque chose! Sans doute est-il nécessaire, pour s'observer comme ce maître, d'avoir acquis autrement sa maîtrise?

Enfin j'arrive à la section où l'on travailla vraiment, la troisième, celle de *Psychologie pathologique*. Elle était présidée par le professeur Morselli, dont l'activité fut admirable. L'intérêt des séances trop courtes fut sans cesse renouvelé par les communications des maîtres ou des jeunes savants les plus réputés ou les plus zélés, tels que MM. Ranschbourg, Kroguis, Ceni, Colucci, Consiglio, Ferrari, Gualino, et tous ceux auxquels j'adresse par avance mes excuses et mes regrets, me trouvant dans l'impossibilité de signaler, selon leur mérite, leurs noms et leurs travaux.

Il faudrait insister longuement sur *La pathologie du sourire* [1] du Dr Georges Dumas. Dans une causerie rapide, qui fit regretter à tous que ce ne fût pas une grande conférence de séance générale, le jeune maître s'est efforcé de montrer, par une application précise, combien les méthodes nouvelles pouvaient être fructueuses, ne fût-ce que pour dissiper les préjugés des anciens psychologues.

1. Les premiers résultats de ces études si précises, qui ont été faites par le Dr Dumas au laboratoire de Psychologie de Sainte-Anne ont paru dans la *Revue philosophique* du 1er juillet et du 1er août 1904. La *Pathologie du sourire* vient d'être publiée dans le n° du 1er juin 1905.

Qu'est-ce que le sourire? Par le procédé de Duchene de Boulogne, aussi bien que par l'analyse anatomo-physiologique, l'auteur est arrivé à constater et à démontrer que le sourire se produirait nécessairement pour toute excitation légère du facial. C'est la vérification expérimentale de l'idée entrevue par Spencer : il n'y a rien de plus dans le sourire que l'effet naturel de la mécanique physiologique. Pathologiquement, la vérification devait être facile : les causes morbides, qui diminuent ou suppriment le tonus des muscles du visage, substituent en même temps une expression d'abattement à celle du sourire, ou, inversement, les causes morbides capables d'augmenter le tonus produisent ce sourire. Ainsi apparaît la vanité de toutes les interprétations et constructions de la littérature subjective, en présence des grandes lois physiologiques de l'excitation et de la dépression.

Le succès de cet exposé aussi vivant que lumineux avait été considérable. Une question philosophique du professeur Claparède en souligna encore l'originalité positive : « Le sourire n'est-il pas qu'un rire ébauché? » avait demandé le philosophe de Genève au Dr G. Dumas.

— C'est possible, répondit triomphalement celui-ci, mais je n'en sais rien encore. Pour l'instant, j'explique ce que je peux expliquer selon une méthode certaine, le sourire, le simple. Si, dans la suite, je puis réussir à expliquer pareillement le complexe, le rire, je verrai. Je m'en tiens à ce que je sais et ne me demande pas s'il ne faudrait pas expliquer ce que je sais par ce que je ne sais pas encore.

Il y eut là pour toute l'assistance un moment délicieux. La mécanique du sourire était devenue si claire que, même les dames, la mettaient en usage et souriaient sous l'agréable et léger stimulant de l'admiration.

Mais je tiendrais surtout à attirer l'attention sur les travaux des jeunes gens, en qui repose sans doute l'avenir de la psychologie expérimentale. J'ai déjà cité M. Piéron dont l'activité s'est manifestée dans toutes les sections. Il s'est appliqué à dresser la statistique de cent huit de ses rêves et il a observé, avec beaucoup de soin, un cas très curieux d'anesthésie à la fatigue chez une hystérique. Ces travaux d'élèves font l'éloge des maîtres qui les dirigent et, à défaut de résultats, apportent des attitudes et indiquent des directions. Je ne veux pas oublier non plus M. Vaschide dont tout le monde au moins connaît le nom et sur le compte de qui le professeur William James voulait se faire, à l'occasion de ce congrès, une opinion. J'ai vu le maître en effet, apprenant que c'était le

tour du délégué du gouvernement roumain de parler, se hâter vers la salle des séances [1].

M. Revault d'Allones était le représentant officiel du Laboratoire de psychologie de Sainte-Anne, à Paris. Il ne pouvait manquer d'apporter des documents très précis, sans compter qu'il travaille là-bas sous la direction du professeur Dumas. Sa première observation portait sur un cas de *Lecture de la pensée par l'inscription de légères contractions automatiques de la main*. — Une poire en caoutchouc, de forme cylindrique, est légèrement serrée par la main du sujet; elle est en communication avec les appareils inscripteurs de Marey. Sur le cylindre rotatif sont tracées des ordonnées, repérées par la série des signes alphabétiques. Une question étant posée au sujet, il est averti que sa réponse sera devinée lettre à lettre. A mesure que les ordonnées viennent passer sous le stylet inscripteur, l'opérateur énonce les lettres qui leur correspondent. Sans le vouloir, et souvent aussi sans le savoir, beaucoup de sujets désignent des noms et des phrases entières par des secousses nettement détachées et repérées. Il n'est pas impossible de dérober au sujet, par ce procédé, un nom qu'il ne veut pas faire connaître. Ces légères contractions automatiques de la main sont bien différentes des tremblements et des mouvements divers enregistrés par Sommer, de Tarchanoff, Gley. C'est par elles que le médium spirite produit l'apparence de coups frappés dans la table, la rétraction légère du bout des doigts appliqués sur la table vernie ou cirée donnant lieu à un bruit bref et intense.

La seconde communication du même auteur : *Troubles de l'affectivité et troubles de la perception de la durée*, d'une méthode aussi précise, a plus de portée pour la psychologie générale. Elle permet surtout de saisir une condition inattendue du sens de la durée.

Une femme de cinquante-trois ans se plaint depuis un an de ne plus ressentir aucune émotion et de ne plus percevoir l'écoulement du temps. Son intelligence reste lucide : elle remarque chacune des circonstances où autrefois elle aurait eu un choc émotionnel. Sa physionomie aussi reste vivante : pendant qu'elle déclare ne pas éprouver une certaine émotion, elle donne tous les signes de cette émotion. Cette malade n'est pas une simple obsédée ayant l'obsession de l'impuissance émotionnelle. Elle a des troubles de la perception de la durée reposant sur une hypoesthésie viscé-

1. Parmi les diverses communications de M. Vaschide, celle qui avait le plus attiré l'attention portait sur un cas de *Dédoublement de la personnalité chez une hystérique*.

rale expérimentalement vérifiée. Depuis qu'elle ne sent plus ni faim, ni fatigue, ni besoin d'uriner, ni états affectifs quelconques, elle ne sent plus passer les heures, elle s'oriente dans la durée d'une journée à l'aide de points de repère, et le matin, elle ne sent pas si elle a dormi la nuit, elle le suppose par une induction, d'après les heures qu'elle a ou non entendu sonner. Conclusions : 1° les sensations viscérales semi-conscientes sont l'essentiel dans les émotions, et les sensations de la musculature de relation ne sont qu'accessoires; — 2° le sentiment de la durée, opposé par M. Bergson à la conception du temps abstrait, n'est autre chose que la sensibilité viscérale; — 3° l'état de pure rationalité, l'activité dirigée par des impératifs catégoriques vides de sentiment, n'est pas un état supérieur, mais un état pathologique, un amoindrissement.

Enfin, dans cette section, m'échut honneur de donner lecture d'une communication que le professeur Ribot avait consacrée à déterminer les *Caractères spécifiques de la Passion*. Ce maître, qui est universellement reconnu à l'étranger comme le promoteur de la psychologie expérimentale en France sous sa forme la plus précise, la psychologie pathologique, devait encore, non pas résoudre, mais poser un des problèmes les plus obscurs de la mystérieuse sensibilité.

La psychologie contemporaine s'est presque uniquement consacrée à l'étude de l'émotion; c'est à peine si, sauf de rares exceptions, le nom de passion figure dans les traités de psychologie à la mode. Dans l'ensemble de la vie affective, les passions sont pourtant des manifestations spéciales, ayant des caractères propres. Il faudrait alors distinguer, dans le domaine des sentiments, trois formes principales de phénomènes :

1° Les états affectifs proprement dits (appétits, tendances, désirs), et résultant de l'organisation psycho-physiologique de l'homme; ils constituent le courant de la vie ordinaire;

2° Les émotions, c'est-à-dire des chocs, des ruptures violentes, mais momentanées, de l'équilibre psychique (peur, colère, élans amoureux). Ce sont les réactions de mécanismes innés. Les émotions sont l'œuvre de la nature;

3° Les passions, qui ont leur source dans les phénomènes du premier groupe. Seulement elles sont de création humaine. Elles n'existent que chez l'homme capable de réflexion. Les animaux, les enfants, les primitifs ont des impulsions, non des passions.

Ainsi apparaît le premier caractère de la passion : elle suppose une idée fixe qui groupe et organise autour d'elle des sentiments et des tendances à agir.

Le deuxième caractère est l'intensité : évidente dans les passions dynamiques (l'amour, le jeu), elle se manifeste aussi bien dans les passions statiques (haine, ambition froide, avarice) sous la forme d'arrêt de mouvements.

Le troisième caractère est la durée. Les passions les plus courtes dépassent de beaucoup par la longueur de leur développement toutes les émotions. La passion s'oppose à l'émotion comme le chronique à l'aigu.

Conclusion : Kant avait distingué l'émotion « qui est une eau qui brise sa digue », et la passion « qui est un torrent creusant son lit de plus en plus profondément ». Il faut en revenir à cette distinction, pour y appliquer nos méthodes d'aujourd'hui, surtout celles de la pathologie, car il importe de séparer d'abord deux ordres de faits, aussi distincts l'un de l'autre que, dans l'ordre de la connaissance, la perception et l'image ou bien l'image et le concept. Mais de ce que la passion doive se séparer de l'émotion, il n'en résulte pas, comme l'avait cru ce même Kant, qu'elle soit un fait pathologique. La passion n'est pas une maladie.

Tous les assistants tinrent à honneur de discuter cette communication et de lui rendre hommage par quelques critiques.

M. Beaunis contesta le caractère intellectuel de la passion, qui la restreindrait à l'humanité. Il en trouva des exemples chez les animaux et il lui paraît que la jalousie chez le chien peut justement être considérée, au moins dans certains cas, comme une passion.

Le Dr Dumas se demanda si l'opposition du chronique et de l'aigu correspondait bien à tous les faits. La peur, même durable, même chronique, devient-elle une passion?

Le Dr Del Greco accorde que la passion n'est pas un fait morbide, mais il prétend qu'elle touche aux profondeurs de l'être et qu'elle peut très facilement devenir morbide. Il estime que son étude révèle les faiblesses ou les anomalies de l'individu plus clairement qu'aucun autre fait et c'est par elle que l'on pourra trouver toutes les transitions des types normaux aux types vraiment anormaux. Elle est une préface nécessaire à la pathologie.

C'est donc ce même Dr Del Greco, préoccupé des applications de la psychologie, qui a entrepris de tirer de tous ces faits quelques conséquences pratiques. Il a examiné dans une communication précise cette question : *La psychologie du caractère et les contributions des recherches psychiatriques.* Il a commencé par montrer que la psychologie du caractère est un chapitre de la psychologie de l'individualité humaine. Le caractère doit être étudié par rapport

à tous les aspects de cette individualité, notamment par rapport à son milieu de formation. Or, les altérations psychologiques sont autant de faits différentiels qui permettent de mieux suivre la constitution et les rapports de ces éléments divers.

La quatrième section fut spécialement consacrée à la gloire de l'Italie, à la *Psychologie pédagogique et sociale.* Successivement présidée par Cugini, Sommer, Ferri, Lombroso, elle fut dominée par le renom, la personne et la communication de ce dernier : *Causes de la génialité chez les Athéniens.* Toutes les questions traitées y présentèrent un égal intérêt : *Relation de la psychologie avec les sciences sociales*, par Ottolenghi; *De l'attention sociale et collective*, par le Dʳ Rossi Pasquale; *De la psychologie de l'enfance par l'usage des mots*, par le Dʳ Resta de Robertis; *Le phénomène du vagabondage en Russie*, par le Dʳ Consiglio, etc.

II

Les séances générales étaient destinées à nous faire lier connaissance avec les maîtres les plus réputés aussi bien qu'à dégager, par leurs conférences, les tendances les plus marquées des travaux contemporains, depuis la neurologie jusqu'à la métaphysique. Là encore, le programme était merveilleux. On y devait entendre :

Charles Richet, sur *L'avenir de la psychologie et la métaphysique*; L. Bianchi, sur *La zone corticale du langage et l'intelligence*; James Sully, sur *Les relations de la psychologie et de la pédagogie*; Th. Flournoy, sur *La psychologie de la religion.*

Pour des motifs divers, leurs auteurs n'étant pas venus au Congrès, ces conférences n'eurent pas lieu. On nous offrit d'ailleurs une magnifique compensation, la conférence de William James, qui a été, à tant d'égards, une révélation.

J'ai constaté, plus haut, que la psychologie introspective demeurait militante. Il en est de même de la philosophie proprement dite et, dans la première séance générale, nous avons assisté à une bataille qui, étant donné les orateurs, ne fut pas sans beauté. On fut surpris d'abord, mais de la surprise à l'admiration, il n'y a que la nuance de la sympathie.

Le sujet de ce mémorable débat pouvait indifféremment, comme il le fut en effet sur les programmes divers et dans les journaux italiens, s'intituler : *La méthode de la psychologie*, ou bien *Les orientations de la psychologie*, ou encore *Nécessité de la philosophie dans la psychologie.* Ce dernier titre est celui qui convient le mieux.

Et le courageux penseur qui aborda un tel problème est le professeur T. Lipps, de Munich.

Dès la séance d'ouverture au Capitole, en présence des ministres, le professeur Lipps, comme délégué officiel, avait pris la parole avec une chaleur inaccoutumée de la part des professeurs et des délégués officiels. Il n'avait à la main aucun papier. Il avait improvisé son discours de parade avec une conviction, une autorité qui l'avaient imposé d'emblée à l'attention du Congrès. Ajoutons que le français lui est familier : il lui est même arrivé dans les discussions nombreuses où il a pris part, de mêler, avec une grâce magistrale, sa polyglottie à son argumentation : il improvisait en allemand et traduisait en français, ou inversement. La vigueur de sa personnalité n'avait donc échappé à personne. D'avance, il avait le prestige, comme l'allure, d'un bon maître. Lui seul était capable d'intéresser encore un auditoire de savants à la chimérique tentative de dresser contre les faits un appareil de dialectique. Lui seul surtout était capable de restituer une bonne heure de vie au vieux problème du psychique et du physique. Un peu de plus, et nous allions avec lui définir l'âme, en vérité.

Éternel prestige des sommets! Nous avions tous gravi ces hauteurs avec Lipps et il ne nous fallut pas moins de temps pour en redescendre avec Aloys Höfler et William James. Ils s'enflammèrent eux-mêmes au nom de l'expérience et la discussion ne fut ni moins longue ni moins ardente que ne l'avait été la conférence. Ce fut une admirable matinée à laquelle ne manqua même pas le charme de son inutilité. Ainsi se passait la vie, jadis, à philosopher.

Sans transition, par le seul effet de cette harmonie qui est le contraste, la deuxième séance générale fut consacrée à la neurologie, avec Paul Flechsig et Ezio Sciamanna. Nous pûmes enfin reprendre pied.

Il ne fallait pas attendre d'un savant comme Paul Flechsig, aux recherches si patientes, qu'il improvisât, à l'occasion d'un Congrès de psychologie, des nouveautés sur la physiologie cérébrale. Il a exposé les résultats de ses travaux dans de nombreux articles [1] et ils ont fait fortune. De la part du savant de Leipzig, c'était déjà un grand honneur faire aux congressistes que de venir en personne leur apporter le résumé de théories si fécondes, si célèbres, encore si discutées.

On se rappelle les travaux de Hitzig et de Frisch qui constatèrent sur l'écorce du cerveau l'existence de zones motrices, aussi

1. Notamment dans le *Neurolog. Centralbl.* de 1894 à 1898.

bien que la théorie des centres sensoriels proposée par Munk. La première expérience constituait une base solide pour la recherche des centres de la volonté, mais la seconde hypothèse ne paraissait pas acceptable, au moins en ce qui concerne le cerveau de l'homme, puisque ces centres sensitifs occupent seulement chez l'homme une petite partie de sa surface. Il fallait donc poursuivre cette étude de l'écorce : en outre de la méthode d'excitation des cellules motrices, Flechsig y fit application d'un procédé nouveau, qui fut proprement le sien, l'étude de la myélinisation dans le développement embryonnaire.

En réalité, sa théorie des centres d'association n'a été achevée que dans ces dernières années. Ayant affirmé le fait anatomique que les territoires inexcitables de la zone latente présentaient un grand nombre de fibres d'association, alors qu'ils étaient dépourvus de fibres de projection, il a d'abord conclu que ces territoires étaient destinés non pas à une sensori-motricité spéciale comme celle des centres sensori-moteurs sensoriels, mais à une transformation et organisation ou fusion de toutes ces sensori-motricités spéciales. La place et le rôle de ces centres d'association, il appartenait ensuite à la pathologie de les déterminer. Elle y est parvenue sur quelques points et il faudrait admettre que la région frontale correspond aux associations les plus élevées, à celles de l'intelligence ; elle serait le siège de l'aperception au sens de Wundt, du sentiment du moi, de la conscience réfléchie, des opérations logiques.

Dans sa conférence au Congrès, *Physiologie du cerveau et théorie de la volonté*, Flechsig, en conséquence de ses premières hypothèses, s'est donc posé la question plus précise de la localisation des centres de l'impulsion volontaire. Il y a les sphères sensorielles qui, étant motrices, provoquent des impulsions de mouvement. Mais selon Flechsig, il ne faut voir là que des réflexes supérieurs. La volonté elle-même, l'acte proprement et spécifiquement volontaire, procède des centres supérieurs. C'est la région préfrontale qui lui correspondrait spécialement.

Nous nous trouvons donc, cette fois-ci, en présence d'une conception complète de physiologie cérébrale. Elle ne vaut pas seulement par son caractère systématique, par sa conformité avec les faits de la pathologie nerveuse et mentale. Elle est justifiée en outre par les doubles résultats de l'ontogenèse et de la phylogenèse. Dans le développement du fœtus humain, on voit d'abord apparaître sur l'écorce les zones motrices, puis les fibres qui servent de voies conductrices. C'est là le noyau autour duquel vont s'étendre tous les autres territoires de l'écorce, d'abord les centres sensoriels,

puis plus tard les centres d'association, parmi lesquels, en dernier lieu, le frontal. Et la phylogenèse confirme ces observations de l'ontogenèse. Dans la série animale, les mêmes différenciations nerveuses se montrent en relation directe avec les progrès psychiques, depuis les instincts élémentaires, les premières ébauches de la sensibilité et de la mémoire, jusqu'aux manifestations les plus hautes de l'intelligence et de la volonté. Chez les anthropoïdes et chez l'homme, la relation est constante entre l'extension des centres d'association et le développement des facultés supérieures.

Encore une fois l'intérêt principal de cette conférence fut, pour les congressistes, non pas d'avoir découvert les théories de Flechsig, mais d'en avoir suivi la continuité et d'en avoir, d'une seule vue, aperçu l'ensemble. Le succès fut considérable : de même que ses idées, que nous allons retrouver partout, l'autorité et le prestige du grand neurologiste rehaussèrent singulièrement le caractère de ces séances, et même du Congrès tout entier. Il en fut sans nul doute l'événement principal.

On connaît aussi les théories de Bianchi. Par l'ablation de la partie préfontale chez le singe, il avait cru obtenir autrefois une certaine diminution mentale. Il eût donc été infiniment désirable qu'il eût fait sa conférence annoncée sur *La zone corticale du langage et l'intelligence*; peut-être y eussions-nous trouvé la mise au point définitive de ses idées, qui ont légèrement évolué de 1894 à 1900, sur la participation des centres frontaux aux phénomènes supérieurs de l'activité mentale. En tout cas, nous y aurions certainement trouvé une confirmation des vues de Flechsig.

Ce fut le contraire avec le professeur Ezio Sciamanna. Sa conférence, *Fonctions psychiques et écorce cérébrale*, présenta donc un très vif intérêt d'originalité et d'opportunité. Elle fut la discussion, la réfutation la plus minutieuse et la plus suivie, logiquement et expérimentalement, de la théorie de Flechsig. Cette rencontre du pour et du contre sur un point capital était heureuse : le conférencier et l'auditoire en bénéficièrent pareillement.

Il faut dire aussi que le professeur Sciamanna est de Rome; il était au Congrès un des rares Italiens qui fussent chez lui. Il a pu paraître en séance, comme un opérateur, avec ses assistants, et même produire deux singes, deux cercopithèques, mâle et femelle, sur lesquels on avait renouvelé l'expérience de Bianchi [1].

1. J'avais déjà recueilli, comme des souvenirs heureux, ces quelques notes, lorsque m'arriva la nouvelle qui m'oblige à y joindre trop brièvement une pensée de deuil : le professeur Sciamanna est mort, quelques jours après son grand succès.

Dans son exposé, l'auteur, après un rapide résumé historique des théories cérébrales, a donc abordé vivement la question des localisations : faut-il attribuer les fonctions de l'intelligence à des régions spéciales du cerveau? Faut-il admettre les centres d'association de Flechsig? Cette dernière conception est de plus en plus contestée par les physiologistes et les cliniciens. Il devient difficile de considérer ces zones d'association comme de véritables centres, d'une qualité supérieure, ayant pour fonction spéciale d'enregistrer les impressions venues du dehors par l'intermédiaire des centres de projection.

Ce n'est donc plus ainsi qu'il faut se représenter les relations des fonctions psychiques et de l'écorce cérébrale. Les fonctions de l'intelligence correspondent, au contraire, à une activité complexe du cerveau tout entier, travaillant dans son ensemble. Rien n'est circonscrit dans le cerveau. Il suffit de considérer l'existence des centres d'inhibition pour se rendre compte que les fonctions de volition n'ont pas leur siège dans une région spéciale du cerveau, dans une zone déterminée. Les troubles qui suivent l'ablation ou l'altération pathologique d'un territoire particulier résultent d'une simple rupture des voies conductrices. Les communications sont interrompues entre les centres psychiques en général, sans qu'il soit possible de rapporter le trouble des phénomènes altérés ou supprimés à la lésion même du centre qui leur servirait d'origine.

Il faudrait alors supposer qu'il existe seulement des centres d'aiguillage, des points nodaux, destinés à dévier les courants intracérébraux, ayant pour origine un centre sensoriel. A l'excitation centripète d'un centre donné de projection pourrait répondre simultanément l'excitation d'une grand nombre de centres éloignés, moteurs ou sensoriels, qui raviveraient leurs images. Notamment, en ce qui concerne les centres frontaux, on devrait considérer comme possibles des relations par fibres de projection entre les lobes préfrontaux et les centres bulbaires d'innervation organique. Ainsi s'expliquerait l'importance de ce lobe dans l'attention volontaire.

C'est par l'observation des phénomènes émotionnels que l'auteur a été conduit à cette hypothèse si curieuse; il a étudié l'influence de l'émotion sur les processus associatifs et c'est alors qu'il a conçu l'idée de sa vérification expérimentale sur les deux singes qu'il a présentés.

Ces animaux, privés de leurs lobes préfrontaux, ont bien manifesté quelques troubles dans les mouvements des membres; mais il a été impossible de noter aucun changement dans leur vie

domestique, dans leurs habitudes, dans leur personnalité. Ils se comportent dans leur éducation comme des singes normaux, pourvus de toute leur masse encéphalique. Bref, ils ne ressemblent en rien au singe de Bianchi.

L'auteur estime décisive cette expérience. Le lobe préfrontal, conclut-il, ne peut être considéré chez le singe comme l'organe, comme le siège de l'intelligence. L'intelligence doit être le résultat du travail de tout le cerveau, fonctionnant harmonieusement et régulièrement ; et les troubles qui naissent de lésions partielles sont plutôt dus à la rupture de cette harmonie, qu'au fait que cette région plus ou moins restreinte soit l'organe de l'intelligence [1].

Le professeur Sommer a contribué largement aussi au caractère vraiment positif de ces conférences. Très vif, très animé, très clair, les yeux pétillants derrière ses lunettes ibséniennes, armé d'un long bâton pour indiquer la marche de sa description sur les projections de ses graphiques et de ses instruments, il a pendant plus d'une heure captivé un auditoire dont la moitié connaissait ses appareils et dont l'autre ne connaissait rien. Comme c'est pour les premiers que j'écris, je les renvoie directement au professeur Sommer pour le détail, notamment en ce qui concerne l'appareil qu'il avait déjà présenté au Congrès de Paris pour mesurer les tremblements de la main. Il avait pris comme sujet : *Les méthodes pour la recherche des mouvements d'expression.* Tout le système musculaire est soumis à des influences psychophysiques. Ces influences se traduisent par des mouvements et des attitudes. Il est donc nécessaire d'apporter une précision scientifique dans la détermination de ces ensembles qui constituent l'expression, soit par la description verbale, soit par la méthode photographique et graphique, soit par la neurologie expérimentale. Tout dépend de l'exactitude mécanique des procédés enregistreurs.

Il serait impertinent d'insister ici sur le prestige singulier du jeune professeur au Collège de France, le Dr Pierre Janet. Nulle physionomie n'était plus familière aux congressistes de Rome. Tous, lors du Congrès de Paris, dont il fut le secrétaire, avaient

1. Pour l'exactitude de l'information, je dois signaler qu'il a été procédé depuis à l'autopsie des singes. L'ablation des lobes préfrontaux n'avait pas été totale. Cette constatation constitue évidemment une réserve nécessaire. Ote-t-elle toute valeur à l'observation ? On ne saurait le prétendre, puisque, en présence d'une lésion aussi importante que la suppression presque complète des lobes, la commission a reconnu l'intégrité des fonctions intellectuelles chez les animaux opérés.

pu apprécier l'homme, l'organisateur, le confrère, l'ami. Parmi les auditeurs de sa conférence, il ne pouvait guère compter d'indifférents, rien que des admirateurs ou des envieux : pour le succès, c'est tout un. Ce succès fut donc exceptionnel. Il eut ce caractère d'attention émue, curieuse, presque amusée qui s'attache toujours à la parole, à la personne, et à la méthode de cet ingénieux psychologue en qui s'harmonisent si heureusement les dons d'analyse et de synthèse.

Pierre Janet est convaincu de la nécessité, en psychologie, des idées générales. Ayant recueilli dans le cours de ses travaux tous les faits qui ont établi sa réputation, il éprouve aujourd'hui le besoin, non pas sans doute de les systématiser, car un savant n'a pas de système, mais de les embrasser d'une seule vue. Après avoir insisté, dès les premiers mots, sur l'utilité d'un fil conducteur en toutes recherches, il ne pouvait mieux faire que de prêcher d'exemple : par sa conférence sur *Les Oscillations du niveau mental*, il nous a révélé simplement quelle avait été jusqu'ici l'idée directrice de son œuvre.

Flechsig a mis en lumière la métamorphose nerveuse qui est la condition et le signe de la vie psychologique. L'esprit humain est comme un ludion qui monte et qui s'abaisse. Toute sa vie est l'ensemble et la succession de ses oscillations. La pathologie en a illustré l'abaissement : ses résultats sont aujourd'hui acquis. Mais la vie normale fournit des faits également lumineux la fatigue, la dissipation de l'attention dans un auditoire par l'agitation, la psychologie des sports, le sommeil, d'après la théorie nouvelle de M. Claparède), et ce fut là, selon moi, le véritable intérêt, la nouveauté de la conférence. Jamais n'apparut mieux toute la souplesse d'une conception psychologique qui permet à son auteur de ramener aux mêmes conclusions ses travaux et ceux des autres. Mais la preuve la plus éclatante de l'hypothèse reste pourtant empruntée aux faits qui déterminèrent sa forme définitive, les émotions (agitation comme dans la timidité, excitation émotionnelle). Ce sont là des phénomènes de dérivation. Pierre Janet a même laissé entrevoir dans sa conclusion la belle classification de son dernier ouvrage. En conséquence de la loi du niveau mental, il est possible de hiérarchiser les fonctions psychologiques suivant la hauteur du niveau auquel elles correspondent. Il y en a de plus difficiles les unes que les autres et nous appellerons difficiles celles qui disparaîtront dès les premiers abaissements du niveau. Quelles sont donc les fonctions qui disparaissent les premières? Il n'y a qu'à observer. Tout esprit abaissé est comme détaché du monde :

il est incapable de répondre aux exigences nouvelles, de s'adapter à l'existence. Un fait psychologique est d'autant plus difficile qu'il se rapproche davantage de la vie, qu'il implique une plus grande complexité d'adaptation. Vivre, tout est là. Dès que nous baissons, nous vivons moins. Dès que nous montons, nous vivons plus. Il n'y a jamais rien de plus compliqué que la réalité, de plus nouveau que le présent.

La conférence de William James eut lieu la dernière, le dimanche matin, par manière de clôture et de réjouissance. Elle était destinée à nous dédommager de toutes celles que nous n'avions pas entendues et que j'ai mentionnées plus haut.

Elle avait pour sujet *La nature de la conscience* [1]. Par ce seul choix, William James doit marquer que son but était seulement de nous exposer lui-même quelques-unes des idées qui, à l'heure présente, lui sont le plus chères et qu'il a développées à plusieurs reprises dans ses articles. Ces idées sont connues : pour nous, Français, je crois même qu'elles nous étaient presque familières avant que William James les eût faites siennes et je voudrais relever, par occasion, l'un des phénomènes de va-et-vient intellectuel entre la France et l'Amérique et, pour ainsi dire, d'endosmose intercontinentale, les plus curieux qui se puissent concevoir.

Personne n'ignore, — et lui-même n'a cessé de le proclamer, — ce que notre éminent philosophe, notre maître analyste, M. Bergson, a dû, au début de sa carrière, aux travaux américains. C'est d'abord et principalement sur l'inspiration de Ward, puis un peu sous l'influence de William James, que l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* a été conduit à sa conception fameuse de l'écoulement intérieur, de la durée réelle du *moi* profond et ineffable, à cette sorte de mysticisme psychologique dont l'expression si précise a fait sa gloire.

Peut-être même est-ce par la pratique des Américains que Bergson s'est formé à cet art qui est le sien d'incorporer les données de la physiologie ou de la pathologie à une dialectique de métaphysicien. Le Bergsonisme est d'origine nettement transatlantique. *Matière et mémoire*, c'était comme une mise au point du clas-

1. J'aurais eu beaucoup de plaisir à analyser en détail la conférence que le D Sollier, de Paris, fit sur un sujet analogue : *La conscience et ses degrés*. Mais cette conférence paraîtra ici même et je me ferais scrupule d'en déflorer pour le lecteur la nouveauté. Je me bornerai à signaler l'honneur que les organisateurs avaient fait au Dr Sollier, en lui demandant de se joindre, dans ces belles séances, à l'étroite élite des conférenciers, des guides. Il n'a d'ailleurs jamais cessé d'être là, de discuter, de communiquer et de présider. Il a été fort utile au Congrès.

sique idéalisme psychologique. Bergson a mis en système les idées qu'exportait l'Amérique et, aujourd'hui, c'est tout simplement ce système que l'Amérique reprend et importe à peu près tel quel. Par un naturel chassé-croisé, si nous avons emprunté à l'Amérique une psychologie, nous lui avons restitué une philosophie, et il était impossible de voir autre chose dans la conférence de William James que la doctrine bergsonienne sur le primat de l'action, que la substitution d'un idéalisme pratique à l'idéalisme intellectuel de la tradition. Le psychique et le physique s'identifiaient et se fondaient une fois de plus dans l'unité de ma conscience, sans qu'il fût possible d'accorder davantage de réalité à la conscience qu'à la matière. Mais la fusion ne s'opérait plus comme chez Berkeley; l'unité venait, non de ma pensée, de mon activité. *Esse non est percipi*, être, c'est agir. La seule réalité, c'est la réalisation du sujet. Il n'y avait donc là que de quoi nous flatter et nous réjouir, nous, Français. C'était un rendu pour un prêté. Et le rendu était magnifique.

Au reste, je ne conteste point qu'il y ait dans ce point de vue quelque chose de particulièrement conforme au génie anglo-saxon. C'est une manière encore de « Vie intense ». C'est surtout une justification de la vie, de la vie *humaine*, de *ma* vie; c'est comme une métaphysique de l'expérience, une philosophie de la réalité. L'expérience, en effet, c'est tout ce qui est conforme à la réalité; la réalité, c'est toutes les autres expériences auxquelles la mienne se trouve mêlée; est conforme à cette réalité tout ce qui réussit pratiquement, tout ce qui permet d'atteindre à un résultat satisfaisant. Ainsi l'expérience ajoute à la réalité dont elle dérive : elle la constitue et en est constituée; elle est à la fois la marque et la source de la vérité. Elle est la vérité virtuelle ou actuelle, car pratiquement, pour la vie, vérité virtuelle et vérité actuelle, c'est tout un et signifie seulement : la possibilité d'une seule réponse, quand la question est posée [1].

Et je vois bien que le pragmatisme constitue à l'heure actuelle le plus fort mouvement d'idées philosophiques qu'on ait encore observé en Amérique. Mais il ne faudrait pourtant pas que son importance sociale fît illusion sur sa nature morale, ou métaphysique ou religieuse, — ou politique. Il ne faudrait pas surtout que l'éminent auteur de la théorie périphérique des émotions, qu'il a lui-même rappelée avec une légitime complaisance, se figurât faire de la psychologie en se livrant à ce mouvement. Contre le profes-

1. Ces différents postulats sont admirablement résumés à la fin de l'article de W. James, *Humanism and Truth*, paru dans le *Mind* d'octobre 1904.

seur Lipps, contre l'anachronisme de sa conférence spéculative, j'avais vivement admiré la riposte de William James, réclamant en psychologie les droits de l'observation. C'est à peine si j'avais soupçonné que cette riposte était un luxe et qu'à vrai dire, il ne devait plus être bien nécessaire d'enfoncer pareillement des portes ouvertes. Seulement, comme dans l'espèce il était difficile de soutenir que le professeur Lipps fût une porte ouverte, il y avait lieu de féliciter William James de frapper encore quelques coups. Mais que le professeur Lipps a donc manqué une belle occasion de lui rendre la pareille! Je me souviens que le maître philosophe a pris en effet la parole dans la discussion qui a suivi la conférence du maître psychologue. Mais il a alors parlé en tant de langues différentes qu'il m'a été impossible de démêler dans ses discours ce qu'il voulait dire. J'imagine qu'il a tenté de démontrer à William James que le plus philosophe des deux n'était pas celui qu'on croyait. Et c'est la même démonstration que tenta de faire aussi, avec sa discrétion précise, M. Claparède, de Genève. Si l'on renonce, par crainte de les opposer, à définir l'un par l'autre le psychique et le physique, par rapport à quel troisième terme les déterminera-t-on l'un et l'autre?

Après cela, prétendrai-je à tirer d'un Congrès des conclusions utiles? Les conférences, qui constituent la grande mise en scène de ces solennités, ne sont jamais, ne peuvent pas être des nouveautés. Les meilleures ne sont que des mises au point, des vulgarisations plus ou moins heureuses et brillantes, et c'est déjà beaucoup lorsque les pires ne font de tort qu'à leurs auteurs. Le véritable intérêt résiderait donc uniquement dans les communications, qui seules peuvent produire quelques documents originaux. Mais elles pèchent à la fois par excès et par défaut. Il y en a toujours trop d'annoncées par rapport à ce qu'on en fait, sans compter que leur distribution, nécessairement artificielle, dans les diverses sections, rend à peu près impossible une vue d'ensemble. Et, en l'absence des Allemands, nous n'avons trouvé nulle part la discipline et l'unité d'une école.

Pourtant, — en la donnant pour ce qu'elle vaut, — je crois devoir faire une constatation. La psychologie expérimentale traverse une crise qui n'est point sans danger pour elle et dont le premier signe est justement le retour offensif de la Philosophie. Jusqu'ici, la Psychologie nouvelle s'était particulièrement appliquée à deux ordres d'étude, les mesures de laboratoire, les observations pathologiques. Or, pour l'une et l'autre de ces études, le Congrès de Rome a été, semble-t-il, assez significatif.

Les premières recherches de laboratoire avaient été très favorablement accueillies. Elles avaient d'abord fait illusion par leur apparente précision. Elles ont été pratiquées, surtout en France, par des savants épris de notoriété, mais il semble que l'on en soit maintenant à se demander si elles n'ont pas fait un peu plus de bruit que de besogne. La curiosité ni l'attente, à Rome, n'allaient plus à elles. Il est donc possible que nous assistions au déclin d'une méthode ou plutôt à sa mise au point, c'est-à-dire encore et tout de même à un progrès. On eut le tort dans les laboratoires d'école de croire que les instruments suffisaient. On comprend aujourd'hui que cette pratique constitue seulement une condition élémentaire d'une technique compliquée et difficile. Quelques-uns avaient pris ce petit moyen pour une fin. On est revenu de cette erreur. Mais il était bien naturel que devant cet échec évident d'une discipline trop spéciale et trop étroite, l'introspection ait relevé la tête pour en prendre acte.

A l'égard de la psychologie pathologique, c'est une constatation exactement contraire qui s'impose. Elle a trop réussi, elle; elle est aujourd'hui trop riche. Elle est comme encombrée de faits. Elle cherche des vues; elle est sur le point de redevenir théorique et de s'aventurer dans la spéculation. L'influence morale en Amérique, l'influence bergsonienne en France l'effleurent pour l'instant. Des cadres y apparaissent, des systèmes s'y dessinent. Aussitôt le succès les accueille et, devenue la première des curiosités psychologiques, installée officiellement aux plus hautes places, constituant le seul enseignement psychologique, la pathologie mentale est obligée de se soumettre aux conditions générales de l'Enseignement. Il lui faut devenir objet de cours, c'est-à-dire de composition logique, de doctrine, de système. Mais, par là même, ne court-elle pas le risque de compromettre momentanément la simple observation scientifique qui a fait sa fortune? Tout dépend de l'importance que leurs auteurs eux-mêmes accordent à ces systèmes dont ils tirent leur réputation. Demeurent-ils toujours disposés à sacrifier leurs doctrines à leurs observations, ou ne sont-ils pas exposés à plier leurs observations à leurs doctrines? Voilà la question qui a pu se poser au Congrès de Rome. Elle se résoudra à celui de Genève.

GASTON RAGEOT [1].

1. Je ne puis terminer le compte rendu de ce Congrès sans adresser au professeur de Sanctis, qui en fut l'âme désintéressée, mes félicitations les plus sincères, aussi bien que mes remerciements pour l'empressement qu'il a mis à me faciliter ma tâche.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

G. Tarde. — Fragment d'histoire future. Storck, Lyon, 1904.

Imaginez l'humanité parvenue aux destinées qu'elle rêve. L'ère des guerres est close, la paix règne entre les hommes; il n'est plus de peuples ni de distances; une langue commune, le grec moderne, a remplacé nos idiomes barbares; un réseau de fils portant la pensée enserre le globe: l'abondance est partout: on ne connaît plus la détresse, ni même l'effort. Le bonheur attendu réside enfin sur cette pauvre terre. Et voici pourtant que la pourriture attaque déjà le fruit. La puissance d'invention de la race ne s'est pas accrue: les nouveaux poètes refont les tragédies oubliées, si bien que la gloire des plus habiles s'évanouit en un matin à la découverte des grandes œuvres des vieux âges. L'héroïsme est méprisé comme la guerre est bannie; un État omnipotent, représenté par un monarque imbécile, absorbe cette poussière des nations « socialisées » où l'individu ne compte plus par lui-même. Fade et plate apparaît la vie: l'immense ennui pèse plus lourdement sur l'espèce humaine veule et sans ressort. Il semble bien que le cycle de la civilisation est achevé. Mais le salut viendra d'une catastrophe, la plus effrayante qu'on ait pu redouter jamais, l'extinction rapide de l'astre qui versait à tous les êtres l'énergie et la lumière.

Le soleil meurt jour après jour. La neige ensevelit les continents; les glaciers marchent vers les plaines; le froid a tué tout ce qui vit, animaux et plantes, gagnant peu à peu jusqu'aux régions torrides. Là s'est ramassé ce qui reste du misérable troupeau humain : seuls ont survécu les beaux et les forts, emportant dans leur fuite les secrets de leur savoir et quelques débris de leur culture. Ils tremblent maintenant sous la menace implacable de la mort et s'abandonnent au sombre désespoir, quand, au milieu de ces derniers survivants, se lève un homme, seul debout et calme devant le désastre. Ses compagnons le méprisaient jadis, celui-là, à cause de son courage; une balafre qui lui coupait le visage le notait d'une marque d'infamie. Les femmes, pourtant, lui demeuraient indulgentes, éprises qu'elles étaient encore de la beauté virile par un retour inconscient d'atavisme. A cette heure suprême, la plus belle d'entre elles, émue et conquise, se dévoue à seconder le héros dans l'œuvre commune du salut qu'il propose d'entreprendre. Il en expose le plan audacieux, celui de la vie souterraine, de la civilisation recommencée dans les chaudes entrailles de cette terre que le soleil du dehors ne brûlera plus de ses feux.

Et c'est un âge nouveau de l'humanité qui s'ouvre, l'âge de la civilisation intraterrestre, racontée aujourd'hui, après plusieurs siècles de succès, par l'historien futur que fait parler Tarde. J'ai résumé à ma façon, en forçant quelques traits, ce récit où se déploie librement la fantaisie riche de l'auteur. On a plus d'une fois émis la conjecture que notre satellite garde encore des habitants : ils vivraient alors à l'intérieur de notre lune, dans des cavernes spacieuses que leur génie aurait su convenablement aménager. Ce n'est donc point la supposition de Tarde qui est nouvelle, sinon dans les détails, mais plutôt les conditions d'existence sociale qu'il imagine. Elles relèvent, naturellement, de ses idées favorites, et d'abord nous lisons ici son dédain des bourgeoises félicités, des chimériques espoirs, son estime des qualités fortes et des hommes de génie, des têtes puissantes qui mènent les foules.

A une situation contre nature — ces troglodytes n'ont plus souci de viande fraîche ni de pain — sont dus les principaux avantages que notre auteur d'une histoire future énumère avec complaisance : fine manière de dénoncer la part de chimère toujours incluse en tant de spéculations soi-disant positives! L'idéal attendu, c'est que l'activité esthétique l'emporte à la fin sur l'activité utilitaire, c'est de fonder les relations sociales sur le sentiment esthétique et sur le plaisir d'aimer. Dans cette société édénique, où l'attrait serait le grand ressort, — c'est du fouriérisme en passant, — l'art serait le grand labeur, et l'amour la friandise. Déjà, cependant, elle laisse voir à l'œil de son historien quelques lézardes; elle a ses mécontents, ses rêveurs obstinés ou désenchantés, ses anarchistes. Les copieux gisements alimentaires, la houille animale que la croûte des glaciers gardait, s'épuisent. De nouvelles catastrophes cosmiques sont possibles; la pensée du néant final projette son ombre sur les plus riantes espérances.

Il serait hors de propos de soumettre aux rigueurs de la critique ce roman ingénieux : il se dérobe à l'analyse, et l'ironie s'y joue de telle sorte qu'il est parfois malaisé de démêler comment nous devons l'entendre. C'est le secret de pareils ouvrages que le oui et le non s'y confondent sans cesse, proposant leur énigme à la sagacité du lecteur. Il se peut aussi que la mise au point n'en soit pas toujours assez nette. Nous ne savons pas ce que Tarde eût fait de cette délicate fantaisie, ce qu'il y eût ajouté ou retranché en la publiant lui-même. Telle qu'on nous l'offre, elle fera regretter plus vivement ce brillant et riche esprit, si original, si pénétrant. Ceux qui l'ont pu connaître, ne fût-ce qu'une heure, ne l'oublieront point.

L. Arréat.

Paul Simon. — L'instruction des officiers, l'éducation des troupes et la puissance nationale. *Étude sociologique.* In-8, 500 p., Paris, Henri-Charles Lavauzelle, 1905.

« Le combat est le but final des armées et l'homme est l'instrument

premier du combat; il ne peut être rien de sagement ordonné dans une armée : organisation, discipline, tactique, sans la connaissance exacte de l'homme. » Ces mots sont du colonel Ardant du Picq et le capitaine Simon les inscrit en tête de son ouvrage. Venu après l'opuscule du commandant Dégot, opuscule consacré à l'étude physiologique et psychologique du tir et précédemment analysé dans la *Revue philosophique*, il nous paraît intéressant de signaler cette nouvelle tentative, émanant comme la première d'un officier et ayant pour but de substituer à la routine et à l'empirisme, la connaissance des phénomènes psychologiques sans lesquelles (que cette connaissance soit innée ou acquise) il est vain de prétendre à conduire des hommes.

Il ne nous est pas possible d'analyser exactement le gros volume du capitaine Simon, à la fois parce qu'il contient trop de faits et de théories et parce qu'il étudie une collectivité dont il est souvent nécessaire de connaître les lois et les usages pour apprécier d'une façon éclairée la pensée de l'auteur. En somme il s'agit d'un cours de sociologie appliquée à l'art militaire. Nous en indiquerons seulement les grandes lignes :

L'auteur se propose d'abord de déterminer les facteurs de la puissance des nations; les ressources matérielles étant mises à part, ces facteurs sont, déclare le capitaine Simon : l'effectif, l'énergie des individus, l'organisation du travail qui permet l'utilisation des aptitudes spéciales natives ou acquises et la convergence des activités; la science qui nous permet de mettre en œuvre à notre profit les forces de la nature et la moralité ou harmonie des efforts. La connaissance de ces facteurs, qui sont les mêmes pour tous les organismes sociaux et pour les organes de ces organismes tels que les armées, les grandes administrations publiques... donne une base précise pour évaluer leur puissance relative.

La méthode scientifique n'a pas été appliquée avec rigueur à l'étude des questions militaires parce que militaires et politiques ne sont pas entraînés à raisonner avec précision sur les faits psychiques ou interpsychiques ou sociaux. Le capitaine Simon pense que désormais, pour des raisons d'ordre militaire, le soldat ne peut plus être poussé en avant, comme jadis, par l'automatisme, c'est-à-dire par les excitations de la voix, du geste, par les réflexes « d'obéissance passive » : ces moyens interpsychiques, dit-il, deviennent peu efficaces dans le demi-isolement, avec la liberté relative que créent les conditions modernes du combat. J'ignore jusqu'à quel point les guerres les plus récentes confirment cette théorie; mais je suis pleinement d'accord avec le capitaine Simon lorsqu'il déclare qu'il est impossible d'édifier, sans le secours de la psychologie, la théorie de l'éducation et de la moralité et lorsqu'il exige que les officiers étudient les manifestations humaines de l'instinct de conservation et soient les éducateurs des sentiments de leurs hommes. L'éducation des sentiments se résume

pour M. Simon à suggérer l'émotion fréquente des sentiments à développer.

Toute la partie de l'ouvrage consacrée à cette étude de l'éducation des sentiments du soldat par son officier est particulièrement digne d'attention : l'auteur s'élève, en passant, contre la fréquence exagérée des punitions et contre ce fait que ce sont les punitions qui seules demeurent dans les notes et dans le souvenir des chefs ; les bonnes actions ne comptent pas. « Cette manière de procéder, dit M. Simon, est injuste et trompeuse, car elle ne permet pas d'apprécier à leur véritable valeur certains hommes qui ont, en même temps, des défauts saillants sources de punitions fréquentes et des qualités éminentes qui rachètent amplement leurs défauts. » Enfin il faut s'efforcer, selon le conseil de Spencer, de faire apparaître la punition, non pas comme émanant de la volonté individuelle du chef, mais comme la *conséquence naturelle* de la faute commise. Cette observation montre l'esprit dans lequel est conçu cet ouvrage dans lequel les différents éléments de la vie militaire sont minutieusement passés en revue.

L'éducation consiste à inculquer sous forme de foi, d'espérances ou de craintes, de charité et d'actes, de *bonnes habitudes de l'imagination, du cœur et des muscles.* La morale c'est l'harmonie des efforts en vue du bonheur de tous et de chacun, ou plus précisément l'ensemble des règles de l'harmonie des efforts, des motifs intellectuels et des mobiles affectifs qui déterminent l'homme à se conformer à cette harmonie. Le but final de la moralité c'est le bonheur de tous. Pour que la poursuite du bonheur conduise au bien il suffit que, dans le for intérieur, les sentiments moraux l'emportent sur les mauvais. Pour moraliser l'individu, il faut en conséquence lui inculquer une foi, des espérances, des craintes, des désirs moraux qui le déterminent à préférer le bien au mal, à trouver son bonheur dans le bien. La moralité ne résulte pas des calculs de l'individu, mais de l'action éducative de la société sur le cœur de l'individu.

Telles sont les idées de M. Simon qui proclame énergiquement l'abandon de tout principe métaphysique. Mais ici il faut, à mon avis, éviter un écueil dont M. Simon a su, à peu près, se garer et qui eût risqué de faire perdre de sa valeur générale à la tentative si digne d'examen de cet auteur. Le but à obtenir est la victoire ; notons, chemin faisant, que la bataille, le massacre, n'a rien, en soi, de moral : au contraire. Nous sommes d'accord avec l'auteur sur ce principe que la cohésion mentale et surtout sentimentale est un facteur important, parfois même prépondérant, pour l'obtention du succès. Plus les soldats ont de foi et surtout plus ils ont une foi commune (peu importe quelle est cette foi, pourvu qu'elle leur soit commune), plus la solidité du lien moral qui les unit est fort, plus la troupe est redoutable. La foi du chef, selon M. Simon, doit être une foi essentiellement laïque ; mais que fait ce chef des fois différentes ou contraires ? Que fera-t-il le jour où il commandera une troupe de musulmans ?

Se servira-t-il du nom d'Allah comme d'un levier? Personnellement je ne le lui déconseille pas. Pensera-t-il que l'armée qui aura sa foi à lui sera par cela même victorieuse? ce serait absurde de l'espérer. Dans toute armée où la foi n'est pas la même, des généraux au dernier des simples soldats, il est clair que c'est une obligation de bannir tout principe métaphysique, non pas tant, comme il semble naturel de le croire, parce que la foi laïque est supérieure à toute autre — toute foi n'est peut-être que l'indice d'une faiblesse de l'esprit, — mais bien parce que toute affirmation ou négation des principes métaphysiques risque d'affaiblir la cohésion, donc la force d'une semblable armée. Le devoir du chef, en pareil cas, est l'enseignement et la pratique de la tolérance *absolue*, de la liberté et du respect de toute foi sincère.

La guerre est sans doute une nécessité, mais ce n'est pas une nécessité morale: étudions-la sans parti pris; reconnaissons par exemple que la *haine*, que les haines communes d'une collectivité, peuvent assurer le succès de cette collectivité; la *haine ressentie en commun* est un des plus grands facteurs de l'énergie humaine et de la cohésion entre hommes. Doit-on prêcher la haine si le succès est à ce prix? C'est possible; ce peut être indispensable, ce sera sans doute toujours fort regrettable. Un psychologue dégagé de tout principe métaphysique doit étudier les phénomènes et noter ce qu'il observe sans parti pris ni idée préconçue. Les gens de sciences — comme l'est M. Simon — ne sont pas faits pour affirmer ce qu'ils désirent, mais pour constater ce qu'ils voient. Donnons à l'art de tirer des bases psychologiques, d'accord; des bases morales, non.

En résumé, un ouvrage des plus intéressants, original et neuf souvent, admirablement fouillé et documenté, un livre d'avenir que nous souhaitons vivement être un livre d'initiateur et de précurseur.

D[r] Laupts.

II. — Morale.

G. **Séailles.** — Les affirmations de la conscience moderne. Colin, 1904, in-8, 285 p. Éducation et Révolution, 1904, in-8, vii-249 p.

Si les savants et les philosophes ne veulent pas qu'un jour l'atmosphère sociale ne leur devienne irrespirable, il faut qu'ils se préoccupent des grandes questions qui agitent la démocratie. Qu'ils partagent les idées de M. Soury sur le catholicisme athée et national ou les espérances de M. Séailles sur l'avenir de l'esprit laïque, il faut qu'ils prennent parti. Inévitablement l'organisation de la cité les touche non seulement parce qu'elle distribue les crédits, mais parce que de l'opinion publique dépendent aujourd'hui la liberté de la science et de la pensée. C'est pourquoi il convient, dans une *Revue* spécialement consa-

crée à l'étude des problèmes de philosophie technique, de signaler ces deux livres qui sont des actes.

Aux philosophes qui attachés comme M. Séailles à une philosophie positive, quelle qu'en soit la forme, et à un idéal de démocratie sociale, croient aussi avec lui que ces doctrines peuvent constituer pour notre pays un *credo* commun et suffisant, je recommande ces deux ouvrages comme deux beaux manuels de civisme et de religion laïque. Les philosophes ou sociologues techniciens sont tentés d'oublier au travers des complications, des distinctions d'idées, de théories, les idées, les sentiments communs qui les rapprochent les uns des autres et les relient à la masse dont ils élaborent la pensée spontanée. C'est pourquoi il est bon de temps en temps de parler, de prêcher, « comme parfois on se recueille pour prendre conscience de sa pensée, pour fixer le souvenir des heures lucides où l'on a trouvé dans la claire intelligence de l'idéal le courage de tendre vers lui ». (*Éducation et Révolution*, p. 132). Il faut avoir toujours présents les points de départ et les points de ralliement.

La science et la morale doivent être désormais, d'après M. Séailles, les liens communs des hommes. La métaphysique et la religion ne peuvent plus prétendre qu'à les prolonger, à les couronner. Elles ne les fondent plus. Encore certaines de leurs solutions sont-elles par le progrès de la conscience intellectuelle et morale devenues insoutenables : telle la conception cosmologique chrétienne. (Voir la vigoureuse étude intitulée « Pourquoi les dogmes ne renaissent pas » dans *Les affirmations de la conscience moderne*).

Notre morale est à la fois individualiste, rationnelle et sociale. Individualiste, car elle commande à l'homme d'être une personne. Mais être une personne, c'est pour toute conscience sincère, avant tout, bien penser. Penser et vouloir ne se dissocient pas. L'esprit se forme par l'action. L'action s'éclaire par l'esprit. Cette morale est aussi sociale, car on n'est soi pleinement qu'avec l'aide d'autrui, dans le milieu social auquel on doit pour la plus grande part ce que l'on est. Ce que l'on veut pour soi, on le voudra pour tous. Par suite aussi on s'efforcera de constituer pour toutes les personnes un milieu économique, où chacune puisse se développer librement, sans être gênée par aucun monopole d'aucune sorte. Une démocratie sociale, dont M. Séailles n'a pas ici à nous donner la formule, dont il semble admettre au reste que les diverses formes se révéleront à nous au jour le jour et à l'user, est la conséquence nécessaire d'une démocratie des esprits.

Cette démocratie est un idéal. Elle sera si nous y croyons, si nous la voulons. L'homme ne reçoit plus la vérité toute faite. Il la conquiert. L'œuvre vraiment révolutionnaire est donc une œuvre pacifique : c'est une œuvre d'éducation. Il faut faire des esprits solides, des volontés bien trempées. Une société ne se transforme que par la transformation profonde des âmes.

Ces affirmations de la conscience moderne, M. S. les pose, il ne les

prouve pas, il n'a pas à les prouver. Son but est d'amener l'auditeur ou le lecteur à prendre conscience de sa propre foi, à s'y confirmer. Ces discours, ces études, sont des élévations laïques : un bréviaire, et tout homme a besoin d'un bréviaire, car il lui faut de temps en temps ranimer en lui la foi pratique. Mais est-ce bien là tout à fait le bréviaire laïque qu'il nous faut? M. S. est philosophe. Par un irrésistible élan de sa pensée, il s'élève, il nous élève avec lui, toujours et d'emblée, à la contemplation des formes les plus abstraites, des conditions les plus hautes de la vie de l'esprit. Or ne convient-il pas de faire d'abord et surtout saisir l'idée, l'idéal, sous sa forme la plus concrète, la plus immédiate? Un idéal social nouveau est en train de germer dans les organisations qui nous entourent, surtout celles où se meut la vie ouvrière : syndicats, coopératives, institutions d'État. C'est là la forme première, immédiatement réalisable de l'idéalisme. Il faut partir de là, y revenir sans cesse. C'est sous cette forme aussi, c'est dans ce cadre qu'il faut montrer l'individualité agissante, faire toucher du doigt la puissance d'un homme, d'une minorité consciente dans un syndicat. Puis on fera le tableau de cette société, de cette démocratie des esprits que constitue le monde savant, société encore limitée aujourd'hui mais qui doit s'universaliser. On fera voir que les destinées de cette démocratie des esprits sont liées à celle de la démocratie ouvrière et sociale. Car, sans la science, pas d'organisation collective possible; sans la vulgarisation de la science, pas de masse consciente, pas de démocratie. On fera comprendre la relation de la science pratique et de la spéculation, les liens qui relient l'usine au laboratoire [1]. Et peut-être de degrés en degrés, laissera-t-on entrevoir la pensée intérieure, la volonté profonde, lieu de travail du penseur, lieu de refuge du résigné, où je ne sais au reste s'il faut convier tout homme à se retirer, même de loin en loin. Car il y a danger que la plupart ne trouvent que le vide ou les fantômes du rêve où d'autres savoureront les joies d'un égoïsme supérieur. Se distraire, se répandre doit être pour presque tous la vraie joie, et aussi la vraie consolation.

Je ne propose pas seulement cette méthode comme un moyen meilleur de propagande, d'exposition. Elle me paraît correspondre mieux à la réalité des choses. Si les élévations morales, philosophiques tiennent trop de place dans nos discours, on imaginera volontiers que l'idée sociale se déduit d'une philosophie ou pousse spontanément dans une âme solitaire et méditative. Or si nous ne pensons pas que la vérité sociale épuise toute la réalité morale, si nous croyons que dans la réalité sociale même il faut faire sa place à l'idée sociale, nous croyons aussi que celle-ci n'est légitime qu'à la condition de naître au contact de celle-là. M. Séailles le pense sans doute comme nous. Mais il faut prêcher d'exemple, surtout devant des auditoires

1. Voir Houllevigne, *Du laboratoire à l'usine* (Colin).

populaires et français, si disposés aux idéologies généreuses et vagues. Il faut commencer par dire : l'idée est d'abord *sociale*, elle vit en vous, dans vos institutions, elle vit par vous. Il faut éveiller d'abord le sentiment non d'une individualité générale et abstraite, mais de cette individualité *socialisée*, telle qu'elle se manifeste dans la besogne quotidienne de ces grands idéalistes qui sont les chefs ouvriers ou les ouvriers militants. Je ne fais qu'une réserve sur ces pages si riches, si pleines d'idées, d'émotions sociales. Je voudrais qu'elles semblent venir de moins haut ou d'un lieu moins intérieur.

F. RAUH.

III. — Psychologie.

E. Spenlé. — NOVALIS, ESSAI SUR L'IDÉALISME ROMANTIQUE EN ALLEMAGNE. (*Bibliothèque de la fondation Thiers*, fasc. II.) Paris, Hachette, 1904. 1 vol. in-8 de 379 p. (Appendice de 105 p. : *Novalis devant la Critique.*)

Ce livre nous présente une monographie très sérieuse, très documentée, visiblement impartiale, et où le psychologue et le sociologue trouveront chacun leur intérêt. C'est à ces deux points de vue que nous l'examinerons.

La biographie de Novalis est un document psychologique intéressant. M. Spenlé s'est efforcé de « prendre l'empreinte, jusque dans ses moindres particularités, de cette figure expressive de poète » (p. 369). Il n'a pas de peine à découvrir dans le romantisme de Novalis les principaux antécédents et les stigmates d'un état pathologique bien connu : la dégénérescence, plus précisement la mélancolie hystérique. Préoccupé avant tout de l'individualité du poète, l'auteur n'identifie nullement ces deux types; mais il les rapproche ingénieusement.

Novalis est un dégénéré. Prédisposé à la tuberculose, — la maladie classique du romantisme, — dont il mourra à vingt-neuf ans, il fut un enfant extrêmement précoce : mémoire prodigieuse, faculté étonnante d'assimilation; en lui c'est la vie affective surtout qui est intense. Sa nervosité est extrême, son imagination déjà maladive : et le milieu de piétistes visionnaires où il est élevé lui imprime une direction : il joue, pendant des années, avec ses jeunes frères, aux génies de la terre ou du ciel, c'est-à-dire à superposer déjà toute une vie imaginative à la vie réelle (p. 12).

Dans un tel tempérament, la sexualité est précoce et envahissante : sa première impression d'amour remonte à l'âge de sept ans, et un caprice de jeune homme érigé en amour mystique emplira toute la fin de sa vie. C'est un voluptueux plus imaginatif que sensuel, qui pousse parfois l'analyse de son sentiment jusqu'à l'idée de sadisme, par l'effet d' « une sensibilité de phtisique » (p. 53 et suiv.).

« Une certaine coquetterie avec la souffrance et le malheur » (Krafft-Ebing) n'est pas moins caractéristique. Novalis fait, comme Nietzsche, l'éloge de la maladie. Le « plaisir de la douleur » l'amène comme tout bon romantique à l'idée du « suicide philosophique » : c'est « une désincarnation volontaire », une méditation de la mort; mieux « une vocation de la mort ». Très suggestible, il a dû subir profondément l'influence de « l'homme haut » de Jean-Paul, le jeune phtisique-type Emmanuel (p. 78). De là une véritable obsession du suicide, mais si profondément théorique qu'elle n'inquiète guère ses amis.

Novalis paraît d'ailleurs avoir eu recours, après la mort de sa première fiancée, à des pratiques mystiques et à l'usage de l'opium pour provoquer l'hallucination, l'extase: une extase somnambulique caractérisée: M.S. soupçonne même dans un mot de Novalis une allusion à la sensation caractéristique du creux de l'estomac (p. 95).

A ce moment, ses amis lui trouvent « le regard d'un visionnaire », et cela n'a rien d'étonnant : tous ces symptômes sont remarquablement conformes à la description classique de la mélancolie hystérique (p. 64).

Enfin le caractère fondamental de cet état pathologique est l'extrême instabilité, l'alternative de l'exaltation et de la dépression. Or c'est là toute la vie de Novalis. Elle se développe par une série de crises. C'est, à neuf ans, l'éveil brusque et intense de toutes les facultés chez un enfant jusque-là taciturne et lent: c'est ensuite une longue série de « crises éducatives », de vocations subites et éphémères; il veut être soldat, puis homme d'intérieur; il est révolutionnaire, puis monarchiste: en définitive il sera un bureaucrate soigneux. La mort de sa fiancée Sophie fut l'occasion de la plus profonde de ces crises. Elles témoignent d'une réceptivité intense. Dans quelques-unes on peut retrouver la trace précise d'idées fixes, avec fièvre, insomnie, délire (p. 29).

Instabilité, suggestibilité : de là le mysticisme. « La loi psychologique qui régit le développement de ces esprits passionnés, est la loi du contraste » (p. 252). « Peut-être est-ce un symptôme fréquent dans toute la famille des mystiques que ces brusques métamorphoses de la personnalité, à la suite d'une crise biologique » (p. 9). — Naturellement chaque crise le met à la merci de toute espèce d'influence : « c'était un de ces esprits qui subissent moins des influences que des fascinations ». « Leur esprit, à la fois instable et passionné, « cristallise » à tout contact excitant » (p. 18). Nous trouvons là d'abord la raison de la multiplicité des influences personnelles, littéraires ou philosophiques qu'il subit: ensuite l'amorce de son mysticisme politique et religieux, et même de sa sympathie pour le catholicisme, plus *mythique* et plus positif que le protestantisme, qui est trop critique. D'un être avide de sympathie, et qui définit la loi « l'expression de la volonté d'une personne aimée » (p. 256), ou en général de tout

mystique, on peut dire que « la foi est un mode affectif fondamental de sa cœnesthésie instable » (p. 70).

Quelle activité résultera de ces énergies multiples et sans orientation, alliées à une intelligence supérieure? C'est « une sorte d'hyperesthésie voluptueuse du moi ». Sa vie intellectuelle consistera à construire en lui un monde irréel superposé au monde réel : la mort de sa fiancée est pour lui une occasion inespérée : « une étape miraculeusement nécessaire », dit-il, dans la culture de son propre moi, un thème unique et privilégié (p. 58).

D'autre part « sa vie intellectuelle et sa vie sentimentale se trouvant inextricablement confondues », il s'empare de la profonde doctrine du « Selbstbewusstsein » de Fichte, et en fait l'obscure théorie du « Gemüth » et de « l'ironie » romantique; il mélange l'idée du « moi absolu » avec la croyance au surnaturel. De tout cela résulte la terminologie la plus extravagante : « matière idéale », « concepts empiriques *a priori* », etc.; et des aphorismes comme ceux-ci : « la philosophie est la mathématique poétique »; « la poésie est le réel absolu »; « la philosophie est la théorie de la poésie; elle nous montre que celle-ci est le commencement et la fin de tout »; non, bien entendu, la poésie vulgaire ou parlée; mais la « poésie transcendantale » qui est « la poésie de la poésie ». Il amalgame « Sophie » avec « philosophie »; et la pensée n'est pas plus distincte que les mots; c'est ce qu'il appelle « fichtiser » mieux que Fichte lui-même (p. 147).

Ce qui ressort de ces vagues conceptions, c'est l'horreur de l'expérience, une préférence instinctive pour ce qui appartient le plus incontestablement au moi tout seul, comme les mathématiques; c'est une esthétique symboliste (celle-là qui, fourvoyée au début dans la poésie pure, n'arrivera à se comprendre elle-même que dans l'œuvre composite et profondément allemande de Wagner); enfin pratiquement c'est l'habitude intellectuelle, apparaissant surtout dans ses premiers et ses derniers écrits, de prêter aux abstractions philosophiques une existence individuelle, mystérieuse et fantastique, d'en faire la révélation d'une réalité occulte (p. 230); tandis que, de par son hyperesthésie du moi, il excelle à rendre, avec parfois une rare virtuosité, « les visions kaléidoscopiques et fantastiques du rêve, toutes les créations mentales, illusoires et fugaces, tout le pittoresque intérieur et la modulation infinie de la vie organique; ce sont aussi les affections fondamentales et les intuitions primaires, qui déterminent instantanément la manière dont chaque être sent son existence, en même temps que les rapports élémentaires de sympathie ou d'antipathie qu'il soutient avec l'ensemble des êtres et des choses, — bref tout le *pathétique intime* de la vie » (p. 365-6).

Illusion de pénétrer dans un monde supérieur; chute réelle dans le monde de l'automatisme et de la vie végétative : on ne saurait mieux caractériser la psychologie du mysticisme.

Nous gardons cette impression que Novalis ne fut ni entièrement sain ni entièrement malade (M. S. conserve trop le sentiment des nuances pour adopter ces catégories tranchées), mais qu'il juxtaposa en lui deux natures différentes, par une rare faculté de dédoublement.

Le point de vue sociologique n'est pas moins intéressant.

L'œuvre de Novalis est d'une extraordinaire valeur représentative, exprimant les aspirations les plus profondes de la conscience allemande de sa génération et même des suivantes; extrêmement énigmatique, parce que fragmentaire; d'abord à peine mûrie et inachevée: surtout incohérente, obscure, pleine seulement de lueurs prophétiques; enfin l'exégèse en est déjà encombrée, grâce aux passions religieuses, de partis pris exclusifs et intolérants.

L'auteur s'est surtout préoccupé de mettre en relief un point trop négligé par les historiens : ce sont les rapports du premier romantisme allemand avec le mysticisme religieux, et plus particulièrement avec l'occultisme scientifique et social à la fin du XVIIIe siècle : rapports qui en font à son origine, moins une école d'art qu'une véritable *secte* philosophique, ayant ses croyances ésotériques et ses initiés. De là, le caractère encyclopédique du mouvement romantique à ses débuts : effort pour s'emparer du courant général de la pensée, assez analogue aux tendances de la franc-maçonnerie mystique de ce temps.

Cette école ne fut nullement, comme l'a trop prétendu Brandes, identique à la réaction politique et religieuse qui n'apparut qu'après les guerres du Premier Empire : elle passa sa courte existence à chercher sa voie, et ne devina pas celle de l'Allemagne.

Ce qui frappe dans ce romantisme, c'est que « son pessimisme et son scepticisme sont des maladies essentiellement littéraires ». C'est affaire d'attitudes théâtrales; ces jeunes gens ne pensent et ne sentent que par réminiscences et citations (p. 21). Il y a deux êtres en chacun d'eux : un personnage littéraire et un personnage vivant. Tel est le milieu qui influença profondément Novalis pendant ses années académiques. Son caractère tout artificiel est symptomatique de l'état de crise qui sépare alors l'ancienne Allemagne croyante du XVIIIe siècle et la nouvelle.

Qu'on y prenne garde : il y a eu de tout temps des jeunes gens prédisposés individuellement au dédoublement, comme Novalis; mais que ce dédoublement psychologique prenne à ce moment une valeur littéraire, c'est là un fait social.

Quant à Novalis lui-même son cas est surtout instructif en ce qu'il a eu infiniment moins d'importance théorique par lui-même que par l'idée qu'on s'est faite de lui.

Chacun l'imagine à son image : le vrai Novalis n'apparaît que dans les premières biographies, évidemment les plus exactes : il est pour les contemporains l'épicurien supérieur pour qui « le bonheur a sa

méthode », et qui pratique une morale du plaisir raffinée ; cet homme qui rêvait de l'au-delà était au demeurant un bon vivant.

Ce Novalis réel ne survécut pas à la révélation de la « légende » romantique, formulée surtout par Tieck, vers 1815 : il devient alors l'illuminé, l'apôtre, presque le martyr ; on l'appelle, « sans crainte de n'être pas compris, le médiateur poétique entre Dieu et l'humanité » (App., p. 15).

Il y a aussi le Novalis catholique, découvert, non sans quelques pieuses coupures aux textes, par Frédéric Schlegel ; puis le malade, — c'est l'interprétation ironique de Heine, souvent reprise depuis.

Enfin, depuis 1848, les jugements, toujours divers, ne sont pas moins passionnés, ni souvent plus critiques : témoin Carlyle qui révéla un Novalis puritain. Signalons surtout les sympathies toutes naturelles du symbolisme français, avec la traduction récente de Maeterlinck, qui ne veut connaître en Novalis ni le philosophe à demi mathématicien, ni l'artiste, encore moins le fonctionnaire ponctuel, mais seulement le mystique : d'un mysticisme plus vague encore que Novalis ne l'aurait conçu.

Toute cette évolution historique est un document précieux pour l'esthétique sociologique. L'Appendice qui l'expose pourrait s'intituler : « Comment on devient chef d'école ». Et il y apparaît qu'on le devient après sa mort, et même après la mort de l'école.

Parmi tous ces Novalis différents, il faut faire un mérite à M. S. de n'avoir voulu connaître qu'un seul : le vrai Novalis ; et de s'être efforcé de restituer son image sans l'interpréter brutalement au moyen d'un type littéraire préconçu, comme presque tous les critiques ont fait jusqu'ici.

Il a su se tenir à mi-chemin entre ce dogmatisme littéraire et le dogmatisme psychologique, qui consisterait à voir l'individu à travers le type d'une entité pathologique décrite par les médecins psychologues. Cependant, comme entre les deux il n'y a guère place que pour un dilettantisme insignifiant, il faut savoir gré à M. S. d'avoir penché plutôt pour le second : moins dangereux, croyons-nous, parce qu'il est moins exclusif, parce qu'il se sait abstrait et provisoire, et aussi parce que les « types » psychologiques ou plus exactement pathologiques nous paraissent actuellement beaucoup plus scientifiquement déterminés et plus sûrs que les « types » littéraires.

Charles Lalo.

IV. — La Philosophie religieuse.

Sully Prudhomme. — La vraie religion selon Pascal, *recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la reli-*

gion, suivie d'une analyse du *Discours sur les passions de l'amour*. Paris, F. Alcan, 1905.

L'auteur inaugure une critique qu'on ne saurait trop approuver et louer, la seule qui restât encore à appliquer à Pascal, la critique dialectique ou logique. Le texte des *Pensées* avait sans doute besoin d'être rétabli, fixé et élucidé par de savants commentaires; mais la critique historique et philologique, tout indispensable qu'elle soit, ne laisse pas d'être extérieure et profane; on ne peut la négliger, mais on ne saurait s'y tenir; cette critique, Sully Prudhomme en fait cas, la met à profit, mais il se déclare « aussi incapable d'y borner ses regards que d'y contribuer ». Sa curiosité va plus loin, touche au fond des choses; ce sont les pensées mêmes de Pascal qu'il suit en leur développement logique, dont il rétablit l'enchaînement nécessaire: c'est le système qu'elles forment, « indépendant des dates diverses où elles ont été écrites », c'est leur ordonnance logique, considérée en dehors de la façon dont Pascal les eût « exposées, présentées » dans son œuvre définitive, qu'il s'efforce de retrouver et de tracer. « Entreprise, certes, téméraire », tout au moins délicate, « mais non pas chimérique ». Ajoutons : entreprise qui s'impose, quand le succès même en devrait être douteux, car les *Pensées* tirent leur sens de l'ordre où elles sont rangées, et renoncer à découvrir cet ordre serait renoncer à les comprendre, et prétendre vainement alors en faire l'objet d'une admiration littérale, superstitieuse et béate.

Avant d'étudier l'apologétique de Pascal, il faut chercher de quel esprit elle procède, quels sont l'origine, la nature et le degré de la foi qui l'inspirent. C'est l'objet de l'*Introduction*. Pascal n'est pas sceptique. Il ne l'est ni comme savant ni comme croyant. Il a le tempérament dogmatique, l'affirmation impérieuse. Mais, chez lui, prédomine la passion religieuse, c'est-à-dire d'une part, « la curiosité impatiente, le besoin d'une synthèse immédiate, d'un système définitif et complet », de l'autre, « le besoin de justice et de consolation », d'espoir et d'assistance, et « l'ingérence du sentiment dans les choses de la pensée a été plus intempérante, plus fougueuse et plus dangereuse que chez tous les autres savants ou philosophes ». Il dépasse la raison, la déclare impuissante; il fait appel au sentiment, le prend pour révélateur et pour juge de la vérité essentielle. Mais le sentiment, par lui-même, n'a que des aspirations vagues; la tradition, l'éducation donna à ces aspirations, chez Pascal, une forme précise. Le besoin religieux était chez lui spontané, héréditaire; le christianisme répondit à ce besoin; il ne le créa pas, il en « bénéficia », il l'exploita; disons mieux, il sut « assouvir l'aspiration (religieuse) la plus insatiable et la plus haute ». Pascal est un mystique et un poète. Il sent tout le tragique de la destinée humaine, il a le vertige de l'infini. De là son attitude envers la science. Il la range parmi les vaines occupations des hommes, il la juge relativement indifférente; il en connaît les bornes, et est enclin à la mépriser comme finie; il l'humilie devant la

foi, cette « révélation divine livrant au cœur les plus importantes vérités ». Toutefois il n'a jamais renié la science comme telle; il l'a seulement mise à son rang: ses conquêtes lui paraissent vaines et misérables au prix des vérités sublimes de l'Évangile. Son scepticisme est donc tout apparent ou relatif.

L'apologétique chrétienne procède ainsi chez Pascal d'une foi sincère et profonde. Elle a pour point de départ et pour base l'analyse critique des facultés humaines, et la tradition évangélique; elle repose sur deux sortes de preuves : psychologiques et historiques.

La religion naît de la réflexion sur la destinée humaine. Isolé et perdu dans l'abîme infini, l'homme ne laisse pas d'avoir une aspiration foncière, irréductible, au bonheur. Mais peut-il être heureux? Quelles sont, pour le bonheur, les ressources de sa nature, les aptitudes de son âme? Il a des aspirations infinies et des facultés bornées. Sa pensée est faible, sujette à l'erreur. Ses sens n'atteignent que le relatif. Son imagination l'abuse. Sa volonté dégénère en routine. Sa conscience morale ne discerne pas d'une façon assurée le bien du mal. Il a le sentiment vague, obscur, de sa faiblesse. De là son inquiétude naturelle, son besoin de s'échapper à soi-même, de se « divertir ». Il ne paraît heureux qu'en ne pensant pas. Néanmoins il ne peut ni ne doit s'éviter de penser. Il faut être extravagant ou stupide, « il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence » de sa destinée, et, par exemple, pour ne pas s'inquiéter de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. Interrogera-t-on là-dessus la raison et les philosophes? Mais ceux-ci ont soutenu toutes les thèses, et les plus contraires. Ils n'ont connu ni la nature de l'âme, ni son origine, ni sa durée, ni la nature de Dieu, ni ses rapports avec le monde, et ils n'ont abouti « qu'à l'athéisme ou au déisme, deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également ». Passera-t-on en revue les religions? Elles ne s'accordent pas mieux entre elles que les philosophies. Elles sont donc « toutes fausses, excepté une ». Laquelle sera digne de foi? Celle qui aura le mieux « connu notre nature, à savoir la grandeur et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre », en d'autres termes, la religion psychologiquement la mieux fondée et la plus profonde, à savoir celle qui adore un Dieu unique et personnel, et non pas seulement auteur de la nature et des vérités géométriques, celle qui opère notre salut, assure notre béatitude, et non pas seulement celle qui satisfait la vaine curiosité des philosophes. Cette religion sera révélée, et non rationnelle.

Or, entre toutes les religions monothéistes, il en est une, la religion judéo-chrétienne, qui atteste son origine divine par des signes irrécusables. Elle est d'abord la plus accréditée, la plus ancienne; elle a ensuite en sa faveur les miracles, les prophéties les plus authentiques. Pascal approfondit la notion du surnaturel, lequel est, selon lui, la marque de la religion vraie. Il indique la nature du miracle, sa raison d'être ou sa fin, sa valeur probante, son emploi. Le miracle est un

effet qui excède les forces de la nature. Il frappe les spectateurs d'étonnement, de respect, de vénération ; il les dispose à croire : celui qui exerce la puissance surnaturelle montre qu'il a autorité pour parler au nom de Dieu ; le miracle est la preuve extérieure, sensible d'une mission divine. Toutefois cette preuve n'est point sûre : il y a de faux miracles, et on manque de preuves certaines pour discerner les vrais des faux. Ainsi le miracle devrait donner la foi, et il la suppose. « Les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles. » Et il faut qu'il en soit ainsi : s'il y avait une certitude matérielle, la foi serait trop aisée, perdrait tout mérite. Les miracles sont faits, non pour vaincre l'endurcissement des cœurs, qui est le grand obstacle à la foi, mais pour ne laisser à la foi d'autre obstacle que cet endurcissement. Ils servent avant tout à justifier Dieu et à confondre les impies. « Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condamner. » — Pascal distingue plusieurs sortes de miracles, comme le miracle moral de la perpétuité de la religion chrétienne, cette religion qui fait violence à notre nature qui est « contre le sens commun, contre les plaisirs », et la réalisation des prophéties. Les prophéties sont le plus clair des miracles ; elles restent pourtant obscures. « On ne les entend que lorsque les choses sont arrivées ». De plus elles veulent être interprétées. Il faut prendre au spirituel ce que les prophètes disent au temporel. « Dans les Juifs la vérité n'est que figure.... Le vieux testament est un chiffre.... L'écriture a deux sens ». Il faut trouver « le sens dans lequel tous les passages s'accordent » ; ce sens « n'est pas celui des Juifs », mais celui de Jésus-Christ. Ainsi Pascal aborde avec une sincérité et une franchise entières toutes les difficultés du dogme chrétien, et les résout avec hardiesse et subtilité. Il faut savoir gré à Sully Prudhomme d'avoir consciencieusement reconstitué la trame de cette laborieuse théodicée, ou plaidoyer pour Dieu (θεοῦ δίκη). — La tâche était ardue. « L'examen critique des prophéties n'est pas attrayant pour un profane. On les étudie toutefois avec un intérêt croissant, à mesure qu'on découvre les raisons qui ont arrêté le choix de Pascal. » On est aussi payé de sa peine : les *Pensées* se trouvent éclairées par là en leurs dessous et profondeurs, on en saisit mieux le pieux artifice, la portée exacte et le sens précis. La conclusion est que Pascal traite avec un dédain relatif les signes et les miracles, qu'il les compte pour rien sans la foi, laquelle est le principe souverain et unique.

Mais la foi elle-même d'où procède-t-elle ? De la nature ou de la grâce ? Il faut que ce soit de la grâce, car, depuis la chute, l'homme ne peut s'élever de lui-même à Dieu, et d'ailleurs autrement la Rédemption serait inutile. Mais d'autre part, la grâce est un pur don, une faveur gratuite, qui exclut le mérite ; il faut donc que la foi, qui est une vertu, émane de la volonté. Mais comment s'accorde-t-elle avec le libre arbitre ? Pascal suit-il la doctrine augustinienne, d'après laquelle la grâce serait l'initiative de Dieu substituée à celle de l'homme, ou

celle de saint Thomas, d'après laquelle la grâce ne serait efficace que par notre consentement à la recevoir? Il semble que sur cette question, et sur celle de la chute, de la prédestination, il ait eu une opinion personnelle, autre que celle des purs jansénistes. Il aurait admis dans l'homme déchu deux natures : l'une, bonne, l'autre, mauvaise, et non pas une seule entièrement perverse. La grâce serait dès lors l'appel divin à la bonne nature qui subsiste en nous, appel que nous aurions le mérite d'entendre et d'accueillir. L'originalité de Pascal ne serait donc pas moindre comme interprète du dogme chrétien que comme philosophe. Cette originalité se marque encore dans le portrait psychologique qu'il a tracé de Jésus, dans la façon profonde dont il a analysé cette grande âme, et dont il en a fait ressotir la grandeur singulière et unique, grandeur, non de chair et d'esprit, mais de charité.

Faisons « le recensement complet des marques de la vraie religion ». Cette religion enseigne un Dieu personnel, unique, prouve son existence par les miracles, définit le bien de l'homme, explique les contrariétés de sa nature, remédie à sa faiblesse, opère son salut, et avec cela reste mystérieuse, obscure : la religion du Dieu caché. Il suit de là que l'apologétique de Pascal ne saurait être philosophiquement victorieuse, décisive. Mais aussi elle n'y prétend point; bien plus, elle triomphe logiquement de ne pas l'être. Par une sorte d'outrance, de surenchère, de défi d'avocat sûr de sa cause, Pascal renonce à prouver la vérité de la religion chrétienne, et prétend alors nous la faire adopter par intérêt, nous la faire suivre aveuglément par habitude. Ne sachant, ni ne pouvant savoir ce qu'est Dieu, ni s'il est, on devra parier qu'il est. Sully Prudhomme analyse l'argument célèbre du pari, en marque la place dans l'apologétique de Pascal, en critique la valeur. Il reconnaît ce qu'il a de choquant, d'immoral, d'illogique; mais il ne laisse pas de faire voir le sens judicieux, la portée légitime qu'en le transformant on eût pu lui donner.

Le point de vue du critique se marque ici nettement : c'est celui du philosophe, non du pur historien; il confronte le dogme catholique avec la raison, les idées de Pascal avec les idées modernes, il entre en discussion avec son auteur. Par là, l'intérêt de son livre se trouve, selon nous, relevé, même historiquement; les questions posées sont plus approfondies, plus sérieusement traitées; et Pascal apparaît à la fois diminué et grandi, vieilli et rajeuni, plus loin de nous et plus près. Plus loin, car le dogme où sa pensée s'abrite, précisé, intégralement reconstruit, projeté en lumière crue, semble décidément irrecevable, voire absurde (v. Appendice : critique des formules dogmatiques); plus près, car Pascal est, dans la foi la plus apprise, l'homme le plus naturel, l'esprit le plus pénétrant et l'âme la plus candide. Si sa foi peut nous choquer, son attitude dans la foi nous ravit, étant celle qu'il devait avoir et qu'on lui sait gré d'avoir eue. Sa raison, en effet, est, « à l'égard de la foi, aussi courageuse que résignée, aussi franche

que déférente. Les aveux qu'elle fait de son impuissance ne sont pas des faiblesses, des lâchetés; tout penseur y souscrirait. Nous la trouvons aux prises avec elle-même, s'efforçant de se satisfaire avec ce qui lui répugne, de surpasser par des élans gigantesques, ou de tourner par des manœuvres infiniment subtiles, les objections qu'elle pose elle-même à la doctrine qu'elle accepte. Car, dans la recherche de la vérité, rien n'égale la sincérité de Pascal, et aujourd'hui ce spectacle ne nous passionne que par là ». Telle est la vraie position de la critique contemporaine en face de Pascal. Sully Prudhomme entre en lutte avec son auteur, combat ses doctrines; mais il a pour son génie comme pour son caractère, l'admiration la plus profonde, la sympathie la plus vive: il en subit l'ascendant et l'attrait. Il le critique en philosophe; il l'exalte et le glorifie en poète. Il n'a pas pour lui la complaisance un peu servile de l'historien pour son héros. Il l'a fréquenté trop assidûment et de trop près pour ne pas s'être mis en état de le juger. Il le détache de son milieu, et se représente ce qu'il aurait pu être, avec le même génie, dans un autre temps: et il le place dans son milieu, entre dans ses préoccupations, évoque le vrai Pascal, prenant le christianisme pour centre, et y ramenant toutes les démarches de son fier, impétueux et souple génie. Par là même qu'il rétablit la liaison des *Pensées*, qu'il leur rend toute leur valeur logique, il en renouvelle, si j'ose dire, l'aspect doctrinal ou philosophique. Quand on aura étudié par la même méthode toutes les Pensées, et non pas seulement celles qui se rapportent à la religion, on aura vraiment l'intelligence de l'œuvre de Pascal. Mais dès maintenant cette œuvre se trouve éclairée dans sa partie abstruse, rebutante pour le profane, et d'ailleurs essentielle. La présente étude est, du point de vue philosophique, la plus importante de celles, très remarquables pourtant, qui ont paru sur Pascal en ces dernières années.

L. Dugas.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

1° *Psychologie.*

G. de Feuchsterleben. — Hygiène de l'âme, hygiène morale. Traduction française. Paris, J.-B. Baillière et fils, 1904, in-16.

Ce n'est pas une œuvre nouvelle que la librairie Baillière nous donne ici. C'est un vieux livre du commencement du siècle dernier puisqu'il a paru en 1838, et Feuchsterleben est mort en 1849. Pourquoi alors a-t-on cherché à rajeunir cette *quatrième édition française* par des citations intercalées d'auteurs dont quelques-uns de 1904? Cela produit une impression désagréable, car le texte primitif garde fortement l'empreinte de son temps. Il aurait mieux valu le conserver tel quel, puisqu'il n'a plus guère qu'une valeur historique. On peut pourtant recommander cette lecture médico-morale aux gens qui aiment chercher dans un livre de sages conseils un peu vagues. La philosophie de Feuchsterleben est généralement nuageuse, bien qu'elle le conduise souvent à de bonnes remarques. Mais les applications qu'il en fait sont vraiment peu médicales. Voici un bon passage (p. 174) :

« Si l'homme dont l'esprit est cultivé arrive à la connaissance de lui-même, c'est seulement parce qu'il a su se comprendre comme une partie du *tout* et le rapprocher d'autres parties du même tout. On peut dire que c'est avec cette conception que commencent la véritable culture intellectuelle, et en même temps un état de satisfaction réelle, au physique et au moral. »

Malheureusement Feuchsterleben veut faire comprendre cela à l'*hypocondriaque* et le guérir, grâce à la méditation de cette vérité. Je crois qu'on arrivera rarement à cette guérison par ce procédé éminemment moral, même en admettant que sous ce terme d'hypocondriaque se trouvent rangés de nombreux hystériques et neurasthéniques psychiques! Pourtant les idées de Feuchsterleben, la psychothérapie morale, reviennent en ce moment à la mode parmi les neurologistes. Cela ne peut avoir de bons résultats que dans des cas très spéciaux : il faudrait que les neurologistes apprissent à les distinguer.

P. C.

Paul Bruzon. — La médecine et les religions. Paris, J.-B. Baillière et fils, 1904, in-12.

« Hérodote parlant des Babyloniens, dit : « Comme ils n'ont point de médecins, ils transportent les malades sur les places publiques, chacun s'en approche, et s'il a eu la même maladie ou s'il a vu quelqu'un qui l'aie eue, il aide le malade de ses conseils et l'exhorte à

faire ce qu'il a fait lui-même ou ce qu'il a vu pratiquer à d'autres pour se tirer d'une semblable maladie. Il n'est pas permis de passer auprès d'un malade sans lui demander quel est son mal. » Nous ressemblons fort à ces Babyloniens d'Hérodote, bien que nous ayons des médecins, et même trop. Chacun se croit apte à parler médecine, surtout à donner une recette. Aussi, le médecin est sévèrement jugé quand il se trompe, le public n'ayant aucune idée de ce que peut être réellement la médecine. Le médecin est un magicien qui doit faire disparaître la maladie par un remède magique; quand il ne réussit pas, c'est qu'il n'a pas donné le bon remède; il est impossible qu'il n'y en ait pas un. L'origine d'un tel état d'esprit se retrouve dans l'antiquité la plus reculée. La médecine faisait partie des religions et c'étaient les prêtres qui opéraient les guérisons. Peu à peu le médecin s'est séparé du prêtre en devenant laïque. Mais ne voyons-nous pas encore de nos jours dans les pays catholiques les miracles faire concurrence à la thérapeutique, et dans les pays protestants certaines sectes refuser le secours de l'art médical pour recourir exclusivement à la prière? Cela prouve combien les progrès sont lents. Et même ceux paraissant acquis il y a de longs siècles, par exemple en hygiène, comme on le voit dans les préceptes bouddhistes, se sont trop fréquemment évanouis avec la décadence de la religion qui les avait amenés. Cela montre bien la nécessité de laïciser définitivement dans l'esprit du public l'art de guérir en lui faisant connaître exactement ce qu'il est. Telles sont les réflexions, entre bien d'autres, que l'on peut faire en lisant ce livre où les différentes religions, du bouddhisme au christianisme, sont passées en revue au point de vue de ce qu'elles contiennent de préceptes médicaux et hygiéniques. C'est un agréable résumé qui intéressera le médecin curieux des origines de son art et qui instruira tout le monde.

P. C.

Joseph Mack. — Das specifisch Menschliche und sein Verhæltnis zur uebrigen Natur. 1 vol. in-8, 224 p., Munich, Finsterlin, 1904.

L'ouvrage de M. Mack se compose d'une série d'essais écrits à des époques différentes, mais reliés par une pensée commune. L'auteur s'est proposé de résoudre le *problème du moi*, et a usé à cette fin d'un système d'*analogies*. Prenant pour accordée l'évolution du monde, il a voulu marquer dans l'ensemble de la *nature* le caractère *spécifique* de l'*homme*. Tenant pour établie l'universelle dualité de la matière et de la conscience, il a voulu expliquer l'*unité* de l'être humain. Et cette étude sur le monde, les analogies entre le macrocosme et le microcosme lui ont permis de l'entreprendre. Il a étagé dans la conscience et dans la nature la représentation, le sentiment et le vouloir, trouvant à chaque étage une plus riche unité et une finalité supérieure.

L'animal unifie par son vouloir, identique à son être, les sentiments dont il a ainsi la maîtrise; mais ce vouloir même est chez lui inconscient. L'homme est conscient de son vouloir et il le maîtrise; c'est que son être est identique à son *moi*. Mais de ce moi il n'a point la connaissance; il se borne à le *vivre*. Et ce principe mystérieux échappe au déterminisme psychophysique; l'homme. et c'est ce qui le caractérise, possède une existence *autopsychique*; il est, en ce sens, intemporel et extraspatial; il est libre. Or ce moi se révèle comme principe d'*évaluation* : de là, les catégories du vrai, du beau et du bien.

J. SEGOND.

2° *Histoire de la philosophie.*

Albert Lévy. -- LA PHILOSOPHIE DE FEUERBACH ET SON INFLUENCE SUR LA LITTÉRATURE ALLEMANDE. Paris, F. Alcan, 1904.

M. A. Lévy a voulu faire revivre la figure et les œuvres de ce vigoureux écrivain, Feuerbach, assez ignoré de la nouvelle génération. L'homme a été des plus intéressants, et sa philosophie pourra sembler, selon le cas, vieille ou jeune, en ce sens que les idées principales en sont devenues aujourd'hui monnaie courante. Ainsi va le monde : les débats s'apaisent. les vérités sont assimilées, les noms s'oublient. M. A. Lévy ne se borne pas, du reste, à nous présenter un résumé — moins de 200 pages — de la philosophie de Feuerbach ; il s'est appliqué surtout (dans une seconde partie qui a plus de 300 pages) à nous montrer l'influence qu'elle exerça sur nombre d'hommes d'action, de savants, d'artistes, tels que Strauss, Rutge, Marx et Engels, Stirner, Heinzen, Marr et Ewerbeck, Moleschott, Hettner, Herwegh, R. Wagner, G. Keller.

« Pour Keller comme pour Wagner, écrit-il, la révolution philosophique a pour conséquence logique une révolution dans l'art. Wagner prétendait continuer l'œuvre de Feuerbach en ruinant la mode; de même Keller veut, en disciple fidèle du philosophe, ruiner le romantisme qui lui paraît l'expression, en littérature, du spiritualisme religieux ou métaphysique. »

La révolution qui allait fonder le règne de l'amour devait, pensait Wagner, dresser la scène où se jouerait le drame « communiste », la religion régénérée ranimerait le mythe, et le théâtre rajeuni serait de nouveau le temple où se presserait la foule aux jours de fête. — Je ne peux m'étendre davantage sur le travail très consciencieux de M. A. Lévy; je laisse aux curieux de l'histoire des idées le soin de le lire eux-mêmes, en m'excusant d'en donner une si courte notice, qui n'est pas en proportion de l'étendue et de la valeur de l'ouvrage.

L. A.

Dr **Ernst Trœltsch**. — Das historische in Kants Religionsphilosophie. 1 vol. in-8, vii-134 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1904.

Cet ouvrage est une thèse de doctorat, dédiée à la Faculté de théologie de Göttingen. Par cette dédicace, l'auteur veut rendre hommage à ses maîtres, en particulier à Ritschl. Mais il se propose de marquer ses divergences en ce qui concerne la théologie de Ritschl et son kantisme infidèle. Il s'agit d'établir le véritable rapport qui existe entre la théologie et l'histoire; et, sur ce point, Kant a été un précurseur animé de l'esprit moderne, bien loin d'être dépourvu, comme on l'a prétendu, de « sens historique ». Il a compris l'histoire conformément à la méthode des sciences de la nature, et non, comme l'a fait Ritschl, en demandant à la science des résultats extrascientifiques, la confirmation d'une doctrine révélée. C'est donc le problème de la valeur philosophique de l'histoire selon Kant qui est posé par M. Trœltsch, à propos de la philosophie religieuse; de là le sous-titre de son essai : *Contribution aux recherches sur la philosophie kantienne de l'histoire*.

Dans un premier chapitre, l'auteur analyse et critique les études antérieurement consacrées à la philosophie religieuse de Kant par Kuno Fischer, Pfleiderer, Schweitzer, Sänger, les théologiens à tendances kantiennes (comme Hermann, Reischle ou Sabatier), Hollmann, Arnoldt et Paulsen. — Le deuxième chapitre détermine le point de vue central de Kant. Ce point de vue est celui de la théorie de la connaissance; il s'agit, pour Kant, de fixer ce qui est normal et vrai, et cela n'est possible à ses yeux que grâce aux principes *a priori* et rationnels; la psychologie et l'histoire fournissent simplement une matière à organiser. Ainsi la vérité religieuse ne peut être demandée qu'aux principes *a priori* de la raison pratique, c'est-à-dire de la moralité, et non à l'histoire ou à la psychologie. Mais, si Kant n'a que très peu étudié lui-même ce contenu historique, sa philosophie de la connaissance, toute *formelle*, n'est pas exclusive pour cela de ce contenu, pas plus qu'elle n'est exclusive, au point de vue spéculatif, du contenu de l'expérience externe. — Le troisième chapitre détermine le véritable sens de l'œuvre capitale de Kant sur *La Religion dans les limites de la pure Raison*. En rapprochant cette œuvre du *Conflit des Facultés*, M. Trœltsch montre qu'elle constitue avant tout un *compromis*, une sorte de *coalition* (Coalitionsversuch), entre la religion positive, que représentent la faculté de théologie et le culte officiel, et la religion rationnelle, que représente la faculté de philosophie. — Le sens de ce compromis, l'auteur l'explique dans le quatrième chapitre, où il expose les trois conceptions de Kant sur l'histoire. L'histoire est d'abord traitée au point de vue *anthropologique*; elle est ensuite interprétée du point de vue *systématique* de l'idéal moral; elle est enfin envisagée du point de vue *spéculatif* de l'évolution de la raison dans l'espèce humaine. Et c'est, en définitive, ce point de vue de l'évolution qui constitue la pensée maîtresse de la philosophie kantienne, en ce qui concerne le problème historico-reli-

gieux. L'espèce humaine s'achemine vers une religion rationnelle, grâce à une épuration des religions positives; mais de ce contenu positif, de cet élément *historique*, on ne saurait faire abstraction; les formes religieuses sont les *symboles* provisoires de la religion normale, et le christianisme, provisoire lui aussi, est le plus pur de ces symboles. Bref, « l'élément historique fournit une illustration, non une démonstration ».

J. SEGOND.

Ernst Marcus. — KANTS REVOLUTIONSPRINZIP. 1 vol. in-8, XII-181 p., Herford, W. Menck-hoff, 1902.

M. Ernst Marcus est un esprit parent de M. Goldschmidt; il estime que depuis cent ans on n'a pas compris Kant; il s'élève contre les interprètes des *Kantstudien*, lesquels dénoncent des contradictions dans le kantisme; il n'attache pas d'importance au kantisme historiquement envisagé; il adopte le kantisme *en bloc* et le tient pour la *vérité* même. Mais, précisément parce qu'il regarde Kant comme le fondateur de la métaphysique *exacte*, il lui faut une *exacte* démonstration des thèses de cette métaphysique. Et, suivant la même méthode que dans son premier ouvrage : *L'exacte découverte du fondement de la moralité et de la religion*, il divise son enquête en deux parties; dans la première, il démontre directement, et de la façon qui lui paraît la plus simple, les thèses de Kant; dans la deuxième, il confronte cette démonstration personnelle avec la lettre du kantisme. Au reste, dans l'œuvre kantienne, il a choisi un problème essentiel, celui du *principe révolutionnaire*, que certains appellent (à tort, selon M. Marcus) le *principe copernicien*.

La démonstration s'applique à justifier le principe, d'abord subjectivement (en faisant voir que l'organisation de l'expérience suppose des éléments *a priori*), puis objectivement (en faisant voir que la nature doit s'accorder avec ces éléments, ou, suivant l'expression de l'auteur, qu'il doit exister une *harmonie transcendantale*). Le premier point est établi par un usage transcendantal du principe d'*identité*; le second point est établi, non en partant du *fait* de l'expérience, mais par la *nécessité* même d'une pareille harmonie en vue de la connaissance. Et la conclusion n'est autre que la réduction de la nature à un ensemble de modifications de l'*organisme a priori*; d'où résulte, afin d'expliquer l'existence même de ces modifications, la distinction du *phénomène* et de la *chose en soi*. — M. Marcus s'efforce d'établir que l'on ne peut rejeter la *chose en soi* sans frapper d'illégitimité le kantisme; que la causalité intelligible est compatible avec la causalité naturelle et ne constitue pas une infraction au principe d'immanence; que son interprétation n'est pas en désaccord avec la *dialectique transcendantale*, étant donné que Kant n'a interdit l'usage *constitutif* de l'idée rationnelle de

la causalité intelligible qu'à la spéculation dogmatique, mais qu'il n'en a pas interdit l'usage *critique*. — Notons cette remarque : les sciences postulent, comme la métaphysique kantienne, la *chose en soi*, avec cette différence qu'elles l'identifient avec la *nature*; les matérialistes postulent, sous le nom de *force*, la causalité intelligible.

J. SEGOND.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN. Édition de l'*Acad. des Sciences de Berlin*, t. III. 1 vol. in-8, IX-594 p., Berlin, Reimer, 1904.

Le tome III de la publication est en même temps le tome III des *Œuvres*; il contient la deuxième édition de la *Critique de la Raison Pure*. L'établissement du texte et la discussion des leçons diverses ont été confiés à *Benno Erdmann*, lequel expose, dans une courte *Introduction*, la genèse de l'édition de 1787 et le sens des modifications apportées par Kant à la première; *Ewald Frey* s'est chargé de ce qui concerne l'orthographe, la ponctuation et les difficultés grammaticales.

J. SEGOND.

3° *Varia*.

Louis Prat. — LE MYSTÈRE DE PLATON. AGLAOPHAMOS, avec préface de *Ch. Renouvier*. — L'ART ET LA BEAUTÉ. KALLIKLÈS. 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

M. Louis Prat, le fidèle disciple de Ch. Renouvier, celui qui pieusement recueillit et vient de publier les « derniers entretiens » du maître, est l'auteur de deux livres curieux que la *Revue philosophique* regrette de n'avoir point signalés plus tôt. C'est la faute de la personne chargée d'en rendre compte et qui s'en exécute, ici, très franchement.

Ce sont deux livres d'une lecture agréable et qui dénotent un certain talent de mise en scène. M. Prat a imaginé des Grecs dialoguant sur la philosophie et, on le devine, sur celle de Renouvier, laquelle ne serait autre que la philosophie dernière de Platon, plus que dernière même si l'on peut dire, puisqu'elle a dû attendre, pour paraître, que M. Prat ait songé à la dégager.

Dans *Aglaophamos*, Eudoxos-Comte et Platon-Renouvier discutent. Eudoxe nie l'âme et sa destinée. Il déplore la faiblesse des arguments du *Phédon*. Platon reconnait que l'imagination y trouve son compte, plus peut-être que la raison. Mais il y a la preuve par la réminiscence qu'il faut prendre très au sérieux, car elle est belle et profonde... En somme, l'impression qui se dégage du *Mystère de Platon* est que la philosophie se recommence, que les Grecs ont été presque aussi loin

que nous en philosophie, qu'il s'en est fallu d'un rien que Platon ne fût criticiste. Ceci n'est pas pour déplaire aux platonisants de l'École de Lustalawski.

Inutile d'ajouter que la thèse est hardie, paradoxale, qu'elle risque de méconnaître la différence profonde, irréductible, entre l'*objectivisme* des anciens et le *subjectivisme* des modernes. Est-il sûr que les plus grands parmi les anciens aient soupçonné l'autonomie de la pensée, si tant est qu'une telle autonomie soit indiscutable? Nous en doutons pour notre part. Mais passons.

Le second livre de M. Prat, *Kalliklès*, est littérairement supérieur au premier. Les personnages sont plus vivants, plus eurythmiques dans leurs allures et dans leurs propos, plus vraisemblablement Grecs. Kalliklès, on le devine, c'est Renan, le Renan des dernières années. Kalliklès et Platon exposent chacun leur rêve. Kalliklès a lu les *Dialogues philosophiques* de Renan et ses souvenirs sont d'une fidélité impeccable. Platon, lui qui a lu la *Nouvelle Monadologie*, expose les idées de Renouvier telles qu'on les trouve dans le dernier très beau chapitre de ce livre, *La Justice*.

Bref, M. Prat s'est diverti à faire œuvre d'art avec des matériaux qui servent ordinairement à faire œuvre de pensée. Il y a presque réussi, et ce demi-succès lui fait honneur. Il ne tentait rien de moins que la restauration du genre « dialogue » en philosophie. Or, si le propre du dialogue est de mettre des idées en présence, le résultat en est rarement de faire saillir la vérité d'une thèse aux dépens des autres. Il ne me paraît pas que ce résultat ait été atteint. Qu'il ait été cherché, l'évidence n'en est point contestable, car c'est pour le triomphe de la vérité, non de l'art, que M. Louis Prat a composé ses deux dialogues.

L. D.

PASCAL : *Pensées*, éditées par L. Brunschwicg. 3 vol. in-8. Paris, Hachette, 1904.

Nous ne pouvons que mentionner ici l'importante édition que M. Brunschwicg donne des *Pensées* de Pascal dans la *Collection des Grands Écrivains de la France*. Cette édition ne renferme pas seulement un commentaire bibliographique, philologique, historique et critique, de nature à satisfaire le lecteur le plus exigeant: elle est précédée d'une forte et substantielle étude sur le système philosophique et théologique de Pascal, et elle contient un classement nouveau des *Pensées*. Ce classement ne satisfera ni les érudits rigoureux ni les purs philosophes, les premiers, disposés à sacrifier l'intelligence de la doctrine à la contemplation des fragments dans la beauté de leur désordre authentique, les seconds, résolus à faire entrer dans un ordre systématique jusqu'aux traits et saillies de l'esprit le plus indépendant, le plus libre, qui n'a point composé un ouvrage, et n'a laissé

que des notes écrites pour lui-même. Mais M. B. a pris le seul parti pratique : il a groupé les *Pensées* par chapitres suffisamment définis, clairs, et clairement disposés; il a supprimé le désordre, sans imposer un ordre; il a orienté le lecteur, sans lui tracer une route: il lui a facilité les recherches, sans lui fournir une interprétation, un plan, ou une clef. Or ce classement pratique se trouve être, en l'espèce, le plus philosophique. La reconstruction des systèmes, aujourd'hui en honneur, si savante et rigoureuse qu'elle soit, est, en effet, toujours décevante et un peu vaine; on retrouve, ou on croit retrouver, la pensée maitresse d'un auteur, on la suit en ses détours et déductions, on en montre les tenants et les aboutissants, on n'en laisse rien échapper, on n'y laisse rien d'obscur, on lui donne un relief et une vigueur qui imposent, on croit la tenir et la posséder tout entière; mais si l'auteur est plus ou moins qu'un philosophe, à savoir un homme, il ne se laissera pas ainsi constituer prisonnier de sa propre pensée, il s'échappera de son système, il ne se laissera pas modeler en statue, réduire en formules. Tel est précisément Pascal. La critique s'est contredite en voulant le définir; elle nous a présenté tour à tour un Pascal sceptique, mystique, savant, philosophe, pur théologien, catholique, protestant, janséniste. Il était temps de revenir au vrai Pascal, qui peut être tout cela, mais est autre chose encore. C'est la gloire de Pascal de rester toujours vivant, d'être par suite toujours discuté, et de devoir toujours l'être, d'exciter encore des sympathies et des colères, de soulever des polémiques, de n'être point un de ces philosophes, dont on fait le tour, sur lesquels depuis longtemps on a tout dit et bien dit, dont on a étiqueté et rangé en bon ordre les pensées, qu'on a enveloppé dans son système, comme une momie dans ses bandelettes. Rien ne peut donc mieux servir sa gloire qu'une édition qui rend la lecture des *Pensées* plus aisée, plus abordable, plus approfondie et plus féconde.

L. DUGAS.

E. Dreyfus-Brisac. — LA CLEF DES MAXIMES DE LA ROCHEFOUCAULD. *Études littéraires comparées*. Paris, chez l'Auteur, 6, rue de Tocqueville.

Ce travail est ouvrage d'érudit et de fin lettré. Malgré l'estime que j'en fais, je n'en pourrai parler assez amplement ici, et ce genre de travail échapperait même au cadre de cette *Revue*, s'il ne s'agissait de La Rochefoucauld, un psychologue, en somme, en sa forme libre, et non médiocre. Il a un dessein; il reste lui-même et prend conscience de lui-même jusqu'en ses emprunts aux moralistes anciens ou modernes. Et ces emprunts sont nombreux, on n'en peut douter; je ne sache pas d'ailleurs qu'il les dissimulât à ses intimes. Mais les critiques avaient perdu cette voie; le mérite de M. D.-B. a été de la reprendre.

Il fallait à cette entreprise instructive, intéressante, des lectures approfondies et un tact sûr. Aristote et Sénèque, Montaigne et Charron, Baïf et «Port-Royal », passent devant nous avec leurs sentences; puis viennent les contemporains et les amis, Caillière, Chevreau, Senault, Corneille, Pascal, Balzac, Le Pays, Descartes, Esprit, Bussy-Rabutin et Mme de Sablé, sans omettre La Bruyère, qui suit bientôt. A quel point La Rochefoucauld excelle à bien dire, parmi tant de beaux esprits qui s'y appliquaient, je ne l'ai jamais mieux apprécié qu'en lisant ce livre. L'originalité même du penseur ne disparait pas entièrement, selon moi, sous ses emprunts. Aux pensées et réflexions qu'il prend, il donne souvent un accent, un tour nouveau; tantôt il les réfute ou les retourne, tantôt il les achève, les précise, les aiguise. C'est cela, et c'est pourtant autre chose. Ainsi la maxime : « On se console souvent d'être malheureux par un certain plaisir qu'on trouve à le paraître » indique un trait que ne font pas voir : *Est quædam flere voluptas*, ou, *En se plaignant on se console* (Musset après Senault!) Auprès des vieux « mimes » M. D.-B. en donne qui sont de lui : ils pourraient passer pour anciens si l'automobile et le revolver n'y figuraient. Un joli morceau en vers ouvre le volume et résume l'impression de l'auteur; elle sera, je crois, sauf quelques nuances, celle des lecteurs. — Ce volume n'a pas été mis dans le commerce, et c'es donc une fortune de le posséder.

L. Arréat.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de Psychologie.

T. III, n°s 11, 12. — T. IV, n°s 13, 14.

Marie Borst. *Recherches expérimentales sur l'éducabilité et la fidélité du témoignage* (p. 233-314). — M. B. a repris les études de Stern sur la psychologie du témoignage. Stern avait montré qu'un témoignage se transforme et varie selon qu'il est donné plus ou moins longtemps après l'événement. Après avoir indiqué comment elle a procédé, M. B. expose ses résultats : lesquels confirment la loi générale de Stern : « l'exactitude du souvenir n'est pas la règle, mais l'exception ». — Sur d'autres points, M. B. apporte des résultats différents. Stern avait constaté que les femmes ont plus de tendance que les hommes à affirmer sous serment et qu'elles certifient ainsi des renseignements erronés deux fois plus souvent que les hommes : M. B. constate que l'exercice améliore chez les femmes la fidélité du témoignage, son étendue et son assurance, tandis qu'elle augmente la tendance aux faux serments chez les hommes. N'y a-t-il pas eu là quelque influence suggestive de l'expérimentatrice, qui avoue d'ailleurs que les témoignages où elle interrogeait ont été plus *améliorés* que les récits où elle se contentait d'écouter? Par ailleurs, M. B. a constaté que la grandeur de l'intervalle de temps nuit à la fidélité de la déposition, au moins en ce qui concerne le récit : c'est aussi ce qu'avait d'abord cru Stern, dont l'opinion, sur ce point, s'est sensiblement modifiée depuis. — Enfin il semble que l'étendue du témoignage soit toujours augmentée dans l'interrogatoire.

A. Pictet. *Observations sur le sommeil chez les Insectes* (p. 337-356). — Le sommeil est-il, comme le soutient Claparède, une fonction positive, au lieu d'être le résultat d'un instinct? P. incline à cette théorie pour les insectes qu'il a étudiés : il s'appuie sur le rôle que joue le sommeil hibernal.

Sante de Sanctis. *Le Problème de la conscience dans la psychologie moderne* (378-388). — Qu'est-ce que la conscience? un phénomène subjectif, dont nous ne pouvons, hors de nous, observer que les *signes*. Le *mouvement* est-il un de ces signes? c'est contestable et contesté. Faut-il dire que la conscience existe partout où il y a un système nerveux différencié ou inversement? mais on rencontre des coordinations d'actes complexes sans système nerveux. Y a-t-il conscience partout où il y a mémoire? Lœb, qui l'admet, refuse la conscience aux fourmis. La conclusion, c'est que nous ne pouvons compter

sur aucun signe objectif certain de la conscience. La seule preuve est donc l'analogie : nous jouissons de la conscience, donc il est logique d'admettre que nos semblables en jouissent : mais il y a des degrés. — Reste sa localisation; autre question, car on ne peut maintenant parler des bases histologiques de la conscience.

A. Lemaitre. *Observations sur le langage intérieur des enfants* (p. 1-43). — Après avoir rappelé et résumé son précédent travail sur ce sujet, A. Lemaitre y ajoute une quinzaine de nouvelles observations avec conclusions. — Les enfants de treize à quatorze ans offrent les types endophasiques les plus variés : et leur endophasie est plus complexe qu'à l'âge adulte, où la prédominance d'un centre sur un autre gagne graduellement du terrain. De l'adolescence à l'âge adulte le type endophasique évolue et se simplifie. Si l'on essaye un pourcentage, les verbo-moteurs représentent la moitié, les visuels le tiers, le verbo-auditif le huitième, etc. La mémoire auditive et visuelle est, chez les visuels, les auditifs et les mixtes, bien supérieure à celle des moteurs : les mixtes surtout auraient un réel avantage. Les visuels et les auditifs sont plutôt des réceptifs : les moteurs ont plus d'initiative et d'homogénéité. L'hérédité semble avoir une certaine influence sur le type de l'endophasie; les fortes études contribuent peut-être à rendre auditivo-moteur : d'autre part, c'est au moment où l'enfant entre en possession d'un vocabulaire qu'il passe du symbolo-visuélisme à la verbo-visualisation et plus tard il semble que son progrès consiste à simplifier encore. Enfin c'est le groupe visuel qui manifeste les plus fortes tendances esthétiques : et L. croit qu'en philosophie, ce sont surtout des moteurs qui ont été nominalistes, tandis que les visuels et autres adoptaient plus volontiers le réalisme : interprétation à considérer, malgré son caractère rétrospectif.

L. Schnyder. *Examen de la suggestibilité chez les nerveux* (p. 44-57). — En soumettant des malades à un prétendu courant électrique et en leur demandant ce qu'ils éprouvaient, S. a constaté que 77 p. 100 de neurasthéniques et 43 p. 100 d'hystériques femmes étaient suggestibles et ressentaient des sensations électriques en l'absence de tout courant; chez les hommes, 60 p. 100 neurasthéniques et 15 p. 100 hystériques sont dans le même cas.

Flournoy. *Note sur un songe prophétique réalisé* (p. 58-72). — Mme B., étant à Genève, décrit à des amis de Kazan un rêve annonçant un événement qui s'est réalisé durant le trajet de la lettre de Genève à Kazan. F. examine s'il y a eu télépathie, l'événement étant de ceux que le subconscient de celui à qui il arrive pouvait sentir venir, sans que rien le fît prévoir à son entourage. Il est naturel que F. ne se prononce pas : il semble incliner vers son hypothèse.

M. C. Schuyten. *Comment doit-on mesurer la fatigue des écoliers?* (P. 113-128.) — L'enseignement de l'après-midi est-il, dans les écoles, inférieur ou supérieur à celui du matin? C'est un point que l'on cherche à resoudre en mesurant la fatigue du travail du matin et

celle de l'après-midi : mais, si l'on examine les résultats, quoiqu'on penche généralement à considérer le travail de l'après-midi comme moins profitable, on constate que les résultats sont fort discutables. S. a mesuré la fatigue : 1° par la méthode psychologique, ou de dictée, et il a constaté qu'en commençant ses expériences le matin et les continuant le soir, il a moins de fautes l'après-midi : c'est l'inverse quand il commence les expériences le soir pour les continuer le lendemain matin : 2° à l'ergographe, ou plutôt au dynamomètre, en prenant des élèves choisis parmi les intelligents et qui donnaient leur maximum. S. a obtenu encore plus d'énergie au début des expériences qu'à la fin : peu important que ce début fût placé au soir ou au matin ; 3° enfin avec l'esthésiomètre, selon la méthode de Griesbach, il a trouvé un peu moins de sensibilité l'après-midi, même en commençant l'expérience alors. De tout cela, S. conclut qu'il existe une faute fondamentale dans presque toutes les recherches sur la fatigue scolaire : on n'opère pas assez soigneusement et on ne tient pas compte de l'intérêt ou de l'ennui chez l'écolier durant les expériences.

Flournoy. *Sur le Panpsychisme* (p. 129-144). — Examen de la doctrine qui considère tout l'univers matériel comme consistant en des réalités immatérielles, psychiques. F. conclut qu'il ne faut pas croire que cette doctrine puisse expliquer mieux qu'une autre les rapports de l'âme et du corps.

Strong. *Considérations sur le Panpsychisme* (p. 145-154). — S. soutient au contraire que cette théorie fournit dès maintenant une explication non en fait, mais en principe.

A. Leclère. *La genèse de l'émotion esthétique* (p. 155-205). — Le plaisir esthétique a une origine sensorielle ou intellectuelle ou éthique. Dans tous les cas, son fonds provient d'une émotion qui procède originairement d'un état de joie : et tous ceux qui cherchent à expliquer ce plaisir s'en réfèrent plus ou moins à une certaine propriété de notre état mental, qui consisterait dans la faculté même d'éprouver un plaisir *sui generis* à percevoir les diverses symbolisations dont les idées sont susceptibles dans le monde des faits. Ce plaisir trouve sa synthèse dans l'admiration et il est désintéressé parce qu'il s'intellectualise en prenant conscience de lui-même.

Sergi. *Les illusions des psychologues* (206-221). — Discussion de l'idée de conscience que S. appelle une entité illusoire.

Dr Jean Philippe.

The Monist.

Tome XIV (1903-1904).

I. W. Heysinger (Philadelphie). *Quelques erreurs sur les idées de force et de matière.* — Article fort intéressant, mais sans composition, et dont le titre n'indique guère le contenu. L'idée dominante en est

celle-ci : la loi la plus générale du monde observable est la dégradation de l'énergie, qui passe sans cesse à des formes moins utilisables. Peut-on supposer que cette loi a déjà changé, ou qu'elle changera d'elle-même à un certain moment, qu'un « nouvel ordre du monde » viendra restaurer l'univers? Non : ce « nouvel ordre » est une formule creuse. Renversez le sens de la marche actuelle des choses, et vous aboutissez, non à un mouvement inverse, mais à des contradictions. Dès lors (qu'on me permette de répéter une formule que j'ai déjà employée, mais qui me paraît résumer exactement la pensée de M. Heysinger), « la propriété fondamentale en vertu de laquelle le monde existe est contraire à la loi suivant laquelle il se transforme ». — L'auteur en conclut qu'il existe, en dehors des lois et des actions physiques, une cause transcendante d'une tout autre nature, capable de produire ce « potentiel primitif » qui se détruit peu à peu. Il admet que ce principe d'action est un « psychisme universel » analogue à notre faible psychisme, mais infiniment plus puissant, et qu'il appellerait volontiers Dieu. — C'est aller un peu vite, puisque notre pensée, dans ses formes supérieures, est précisément en harmonie avec la dégradation de l'énergie, et non avec sa concentration. La vie, dont il n'est pas question ici, est un terme du problème qui s'oppose à la fois à la matière et à la pensée et qu'il n'est pas possible de négliger sans poser la question d'une manière incomplète.

Dr H. Kleinpeter (Gmunden, Autriche). *Le principe de la conservation de l'énergie.* — Ce principe, selon l'auteur, est mal formulé : suivant la définition qu'on donne de l'énergie, il se transforme, soit en la première, soit en la seconde loi de la Thermodynamique, qu'on devrait lui substituer dans l'enseignement, même élémentaire.

August Forel (Zurich). *Les fourmis et quelques autres insectes.* (Communication au Congrès des zoologistes, Berlin, 1901). — Études très documentées de psychologie animale, d'où l'auteur conclut que l'intelligence humaine peut très bien sortir par évolution de celle des animaux. On peut démontrer chez les insectes l'existence de tous nos sens (sauf l'ouïe, douteuse); de la mémoire, de l'association, de l'attention, d'inférences simples, et même, à un faible degré, de volitions et d'adaptations individuelles. L'analogie biologique est donc le complément non seulement admissible, mais nécessaire de l'introspection.

L. Arréat (Paris). *Un langage auxiliaire international.* — Exposé du mouvement contemporain en faveur d'une langue artificielle. Indication de quelques difficultés, que l'auteur ne considère pas comme définitivement insolubles.

P. Carus (Chicago). *Pasigraphie.* — Pour échapper aux difficultés d'une langue universelle parlée, ne pourrait-on pas créer seulement un système *d'écriture* universelle, comme sont les chiffres, l'algèbre, la musique, les signaux de marine? L'auteur donne ici l'exemple d'un alphabet idéographique extrêmement ingénieux, assez semblable à du chinois rationalisé et simplifié. On remarquera que le système de

dérivation qui permet, par cette pasigraphie, d'exprimer toute la variété des idées avec un petit nombre de racines idéographiques, est tout à fait analogue aux procédés de dérivation employés dans les langues artificielles contemporaines (par exemple en Esperanto), pour aboutir au même résultat. Il y a donc là quelque chose d'acquis.

O. F. Cook (Washington). *L'évolution biologique du langage.* — Observations faites sur les Golahs, peuplade africaine, et montrant que ces sauvages, bien que beaux parleurs et sensibles aux qualités d'élocution, ne se doutent pas que le langage se compose de mots. Pour eux, l'unité est la phrase; ils ne sont jamais descendus plus bas dans leur analyse. L'auteur oppose, un peu naïvement, ce résultat aux idées qu'il croit celles des linguistes contemporains : il imagine qu'ils considèrent tous le langage comme le produit d'un effort de construction conscient et volontaire.

George Gore, F. R. S. *La moralité scientifique à venir.* — L'auteur, qui fait autorité en chimie et en électro-métallurgie, résume ici ses croyances morales. Le mal n'a aucune réalité. Tout est bien, parce que tout est le produit rationnel d'un mécanisme infaillible et seul logique. Un soi-disant mal apparaît toujours à une analyse assez parfaite comme une nécessité et par conséquent comme un bien. Cette croyance est destinée à devenir la base unique de la morale, dont la règle unique sera par conséquent le savoir et la véracité. Nul ne peut faire autre chose que ce qu'il fait : cela calme nos douleurs, supprime nos haines, nous fait pardonner à nos ennemis. L'habitude de la science nous rend exacts, soigneux, sincères : si l'on enseignait cette morale dans les écoles, elle produirait des êtres, intelligents, pratiques, moraux, sachant obéir aux lois; et elle aboutirait à développer une religion supérieure à toutes celles qui existent actuellement.

N. Vaschide et G. Binet-Valmer. *L'élite de la démocratie.* — Variations sur les thèmes de Nietzsche : la démocratie est l'ennemie des hommes supérieurs, qui font seuls progresser le monde. La véritable élite y est soumise « à une oppression plus grande qu'elle n'en a jamais subi d'aucun monarque ni d'aucune église ». L'Université et le Gouvernement ne cherchent qu'à produire des médiocrités : s'il n'y avait pas un peu de népotisme qui corrige cette platitude, il faudrait renoncer à toute supériorité. — Tout ceci vaut naturellement ce que vaut le motif fondamental : le but de la morale est l'individu en tant qu'individu, le divers en tant que divers. Il ne suffit pas pour le prouver de dire comme les auteurs que la vie est faite de conflits. Ce qui est donné et ce qui est préférable font deux. — Je note pourtant, au passage, une spirituelle critique de la société « qui ne vit que pour sa santé ». Cela porte. Il y a aussi, dans le finale, un psaume aux héros qui ne manque pas de vigueur. En définitive, l'article est en pleine matière vivante. C'est beaucoup.

P. Carus. *La petite voix tranquille.* — Cette petite voix est celle de la science, révélation divine toujours en acte. C'est par une méprise que

beaucoup de penseurs modernes, Guyau notamment, ont cru voir dans la crise qui se déroule depuis la Réforme la lutte de la science, entièrement irréligieuse, contre la religion, nécessairement irrationnelle. La science ne rejette que la mauvaise théologie, les restes de paganisme qui défigurent la religion. Elle se prépare à restaurer une idée de Dieu plus haute et plus vraie, à laquelle auront contribué les critiques de la Bible dont on voit seulement aujourd'hui l'aspect destructeur, les Harnack, les Holzmann, les De Wet, les Cornill, qui furent d'ailleurs, eux-mêmes, des esprits éminemment religieux.

John. H. Noble (Boston). *La psychologie de la « Nouvelle Pensée »*. — L'auteur appelle ainsi le mouvement qui a pour trait la *Mind-Cure*, l'hygiène et la guérison par les dispositions de l'âme. Il relève dans le livre de M. James tout ce qui a trait à la réalité de ces effets, et recherche par quelles explications psychologiques on peut lui donner un caractère satisfaisant pour la raison.

André Lalande.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Boutard (abbé Ch.). — *Lamennais : sa vie et ses doctrines*. In-12, Paris, Perrin.

L. de la Laurencie. — *Le goût musical en France*. In-12, Paris, Joanin.

H. Poincaré. — *La valeur de la Science*. In-18, Paris, Flammarion.

F. Pillon. — *L'année philosophique* (15e année). In-8, Paris, F. Alcan.

J. Bourdeau. — *Socialistes et Sociologues*. In-12, Paris, F. Alcan.

Couturat. — *L'algèbre de la logique*. In-12, Paris, Gauthier-Villars.

H. de Varigny. — *La Nature et la Vie*. In-12, Paris, Colin.

Colajanni. — *Latins et Anglo-Saxons*. In-8, Paris, F. Alcan.

Laborde-Milaa. — *Fontenelle*. In-12, Paris, Hachette.

Dubief. — *A travers la législation du travail*. In-16, Paris, Cornély.

H. Taine. — *Sa vie et sa correspondance*. Tome III, in-12, Paris, Hachette.

Cte de Gobineau. — *Pages choisies*, par J. Morland. In-12, Paris, Mercure de France.

F. Paulhan. — *Les mensonges du caractère*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. de Lanessan. — *La morale des religions*. In-8, Paris, F. Alcan.

A. Fouillée. — *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*. In-8, Paris, F. Alcan.

L. Tolstoï. — *Œuvres complètes. XIII. Articles pédagogiques*, trad. par J.-W. Bienstock. In-12, Paris, Stock.

Dr Gelley. — *L'Etre subconscient.* In-12, Paris, F. Alcan.

Motora. — *An Essay on Eastern Philosophy.* In-8, Leipzig. Voigtländer.

W. Wallin. — *Optical Illusions.* In-12, Princeton, University.

Elkin. — *Hume : the Relation of the Treatise of human Nature to the Inquiry concerning human Understanding.* In-8. New-York, Macmillan.

Sterret. — *The Freedom of Authority.* In-8. New-York, Macmillan.

Fogel. — *Metaphysical Element in Sociology.* In-8, Princeton.

Jerusalem. — *Der kritische Idealismus und die neuere Logik.* In-8. Wien, Braumüller.

Jerusalem. — *Gedanken und Denker.* In-8, Wien, Braumüller.

Schrader. — *Elemente der Psychologie der Urteils.* I. B. In-8. Leipzig, Barth.

Driesch. — *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre.* In-8, Leipzig, Barth.

Wize. — *In der Stunden der Gedanken.* In-8, Berlin, Trenkel.

Baerwald und Moller. — *Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung.* Heft 15. In-8, Leipzig, Barth.

R. Wallorschek. — *Psychologie and Pathologie der Vorstellung.* In-8, Leipzig, Barth.

Spranger. — *Die Gründlage der Geschichswissenchaft.* In-8, Berlin, Reuther.

F. Medicus. — *Fichte : dreizehn Vorlesungen.* In-8, Berlin, Reuther Reichard.

Ewald. — *R. Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus.* In-8, Berlin, Holmann.

Solmi. — *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci.* In-8, Modena, Vincenzi.

Gropali. — *Elementi di Sociologia.* In-12, Genova.

Villa. — *L'idealismo moderno.* In-12, Torino, Bocca.

A. Levi. — *Per un programma di filosofia del diritto.* In-8, Torrino, Bocca.

Calcagni. — *Note di psicofisiologia infantile.* In-8, Roma, Mongeni.

F. de Sarlo. — *Ricerche di psicologia*, vol. I. In-8, Firenze, Pazzi.

Croce. — *Lineamenti di una Logica come Scienze del concepto puyo.* In-4, Napoli, Giannini.

J. Ingegniaros. — *La simulación en la lucha por la vida.* In-12, Sempere, Valencia-Madrid.

R. Salillos. — *Un gran inspirador de Cervantes : Juan Huarte* In-18, Madrid, Suarez.

A. Rougès. — *La logica de la acción y su aplicación al derecho.* In-8, Buenos-Ayres, Marana.

Le propriétaire-gérant : **Félix Alcan.**

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA

PHILOSOPHIE SOCIALE DE G. TARDE

I

Lorsque, au début de l'année 1900, Gabriel Tarde fut appelé à occuper au Collège de France la chaire de philosophie moderne, il était déjà l'un des plus notoires parmi les sociologues français, mais il était encore presque un débutant dans l'enseignement.

Sa carrière officielle s'était faite dans une tout autre direction; elle avait été essentiellement judiciaire. Son père était juge au tribunal de Sarlat, dans la Dordogne. C'est en cette ville qu'il naquit lui-même, le 12 mars 1843. Il passa son enfance dans le domaine familial de La Roque-Gajac, puis, ses études secondaires terminées, vint à Paris faire son droit. Il avait perdu son père dès l'âge de huit ans, mais il n'aspirait qu'à suivre sa trace professionnelle. En 1869, il débutait comme juge suppléant au tribunal de Sarlat. En 1873, il passait à celui de Ruffec en qualité de substitut. L'année 1875 le ramenait à Sarlat avec le titre de juge d'instruction : il y resta comme tel dix-huit années. L'exercice de ses fonctions lui fit voir bien des spectacles instructifs, et plusieurs fois ses livres ultérieurs en ont porté la trace. Mais, par bonheur, sa formation intellectuelle ne se limitait pas là. Il avait lu assez jeune un ouvrage philosophique d'une haute portée, quoique relativement peu connu, le traité d'Augustin Cournot sur l'enchaînement des idées fondamentales. Il s'en était épris, et toute sa vie il garda à l'auteur une profonde reconnaissance de l'orientation mentale qu'il avait ainsi reçue. Plus tard, il lut beaucoup et de côtés très divers. Non seulement la philosophie, l'histoire, les diverses sciences sociales, l'attirèrent successivement ou plutôt simultanément; mais il tint aussi à être au courant du mouvement des idées dans les sciences physiques et naturelles; d'autre part, les lettres eurent toujours pour lui le plus vif attrait. Il avait une âme de poète : cela devait apparaître un jour au travers de son œuvre sociologique; et cela se manifesta d'abord par la composition

d'une série de pièces de vers, dont plusieurs sont remarquables. En 1879, il en réunissait quelques-unes dans un volume intitulé : *Contes et Poemes*, qu'il faisait publier à Paris[1], mais qu'il retirait peu après de la circulation. D'autres ont paru dans divers recueils à la seule heure qu'il eût acceptée, au lendemain de sa mort. Quelques-unes, des plus belles, demeurent encore inédites. — Leur composition, l'exercice de sa profession, la vie de famille qu'il menait à Sarlat, et la vie sociale qu'il goûtait, ne remplirent pas tout son temps. Il en consacra une partie à des recherches historiques; c'est ainsi qu'il fut amené à publier une notice étendue sur La Roque-Gajac et une édition des *Chroniques* de Jean de Tarde, son lointain arrière-grand-oncle[2], qui fut aumônier de Henri IV et astronome renommé. Il en employa une autre à des études philosophiques, et ce sont celles-ci qui ont fait sa réputation. D'une part, il posait dès 1880, les bases psychologiques de sa doctrine générale dans un article que publiait à cette date la *Revue philosophique*, et qui s'intitulait : « La croyance et le désir; possibilité de leur mesure ». Il y proposait une division nouvelle des faits psychologiques, estimant qu'ils se ramènent tous, soit à des croyances, soit à des désirs, montrant que la croyance et le désir sont susceptibles de degrés définis et de mensuration précise, et indiquant que de la sorte, la psychologie est capable de devenir une science comportant la rigueur des procédés numériques. Dès ce premier essai, on peut voir deux des caractéristiques de toutes ses futures productions : des aspirations hautement scientifiques, en ce que notre auteur cherche à établir pour le monde moral une connaissance aussi positive et aussi mathématique que celle que nous avons du monde physique; et des réalisations qui le sont moins, en ce qu'il prend son point de départ dans des données contestables, insuffisamment larges, unilatérales, si l'on peut ainsi dire, et construit sur elles un édifice condamné ainsi d'avance à être moins solide que brillant. Il donna ensuite d'autres articles sur des sujets variés, à la *Revue philosophique*, à la *Revue d'Économie politique*, aux *Archives d'Anthropologie criminelle* (dont il devint ultérieurement codirecteur), et, un peu plus tard, à la *Revue internationale de Sociologie*. En 1886, il publiait le premier de ses volumes proprement dits : *La criminalité comparée*, formé

1. Calmann-Lévy, éditeur, un vol. in-12.
2. Le nom originaire de la famille de notre auteur était en effet : de Tarde. La particule fut déposée pendant la Révolution, et le père du philosophe ne la portait point. Lui-même demanda et obtint une décision de justice rectifiant son acte de naissance en vue de l'y introduire. Mais il ne la prit pas dans ses publications et dans sa correspondance. Seuls les annuaires officiels la lui donnèrent.

d'ailleurs de morceaux assez divers, quoique reliés par l'unité d'une même pensée [1]. Dans cet ordre d'idées, il faisait paraître, en 1890, un livre plus étendu encore : *La philosophie pénale* [2]. Et la même année 1890, voyait le jour son plus important ouvrage de philosophie sociale, celui dont le nom demeure inséparable du sien : *Les lois de l'imitation* [3].

Nous analyserons plus loin ce volume. Mais disons dès maintenant qu'il eut, chez les connaisseurs, un grand et légitime succès. Il donnait en effet une théorie d'ensemble de la vie sociale, et elle était à la fois nouvelle, ingénieuse, au moins en grande partie exacte, et présentée avec un talent littéraire et une verve remarquables. Les philosophes, pour lesquels la sociologie commençait à être un sujet de préoccupations, y reconnurent immédiatement un livre de première importance, et tout de suite l'auteur fut tenu en haute estime parmi eux. Quant aux sociologues proprement dits, qui à cette date appartenaient pour la plupart aux écoles positivistes ou matérialistes, ils ne furent peut-être pas tous d'accord avec les tendances, en grande partie idéalistes, de l'ouvrage ; mais ils y constatèrent un très haut respect de la science positive, une documentation abondante, une érudition étendue et variée qui ne manquèrent pas de les séduire. Aussi, lorsqu'en juillet 1893 se constitua l'Institut international de Sociologie, Gabriel Tarde, adhérent de la première heure, fut désigné pour représenter la France dans le bureau, avec les fonctions de vice-président. C'est à ce titre qu'il participa à la direction des débats du premier Congrès international de Sociologie, tenu à Paris, dans la salle des séances de la Société d'Anthropologie, en octobre 1904. Le président en était Sir John Lubbock : les collègues de Tarde à la vice-présidence étaient MM. Albert Schaeffle, Enrico Ferri et J. Novicow.

Entre ces deux dates, la situation officielle de Tarde s'était modifiée. Un garde des sceaux positiviste, ancien secrétaire de la première Société de Sociologie (celle qui fonctionna de 1872 à 1875 sous la présidence de Littré), M. Antonin Dubost, avait lu ses livres et avait été frappé de l'interprétation qu'il donnait des statistiques de la criminalité. Il lui offrit le poste, qui devenait vacant, de chef du bureau de la statistique au Ministère de la Justice. Tarde ne l'avait pas demandé, et il hésita quelque temps à l'accepter. Il s'y

1. Un vol. in-18, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Ce livre a eu cinq éditions françaises et a été traduit en espagnol.

2. Un vol. in-8°, Storck et Masson, éditeurs, *Bibliothèque de Criminologie*. Quatre éditions.

3. Un vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur. *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Quatre éditions françaises. Traductions russe et anglaise.

décida, fort heureusement, et au début de 1894 il vint prendre à Paris possession de ses nouvelles fonctions. Il devait les occuper six années.

Il le fit avec une rare conscience, bien que leur minutie ne fût pas quelquefois sans l'importuner. C'est pendant cette période qu'il présida à la confection des comptes de la justice criminelle et de la justice civile, pour les douze volumes concernant les années 1891 à 1896, dont il rédigea les introductions. C'est alors aussi qu'il eut à représenter le gouvernement français dans plusieurs congrès internationaux de statistique tenus à l'étranger. Le 14 juillet 1895, il recevait, pour vingt-six années de services judiciaires et administratifs, le grade de chevalier de la Légion d'Honneur, sur la proposition d'un garde des sceaux qui lui aussi connaissait de longue date ses écrits et qui s'est honoré au service de la justice, M. L. Trarieux.

Les années qui suivirent pour Gabriel Tarde sa nomination à Paris furent profitables à sa productivité scientifique. Le milieu intellectuel si exceptionnellement mouvementé qu'il trouvait dans la capitale était bien propre à faire passer à l'acte les virtualités qu'il portait en lui. Le résultat de ses longues méditations et de ses amples lectures se condensa à ce moment en une foule d'écrits, petits ou grands, qui se succédèrent avec une frappante rapidité. Il continua sa collaboration assidue aux divers périodiques que nous avons cités, et la donna en outre à de nouveaux : les *Annales de l'Institut international de Sociologie*, la *Revue Bleue*, la *Revue Scientifique*, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, la *Revue des Deux Mondes*, la *Revue de Paris*. Il réunit en recueils ses mémoires et articles, qui formèrent ainsi successivement trois volumes. Dès 1891 il avait fait, de la sorte, paraître les *Études pénales et sociales* [1]. En 1895, il donna les *Essais et mélanges sociologiques* [2]. En 1898, ce furent les *Études de psychologie sociale* qui virent le jour [3]. — D'un autre côté, il poursuivait la rédaction d'œuvres d'une plus complète unité. Il s'efforçait d'achever la philosophie sociale synthétique qu'il avait commencée avec *Les lois de l'imitation*. C'est ainsi qu'il fit paraître, en 1895, *La logique sociale* [4]; puis, en 1897, *L'opposition universelle* [5]. La trilogie ainsi écrite, il en résuma les principes

1. Un vol. in-8°, Storck et Masson, éditeurs. *Bibliothèque de Criminologie.* — Deux éditions.

2. Un vol. in-8°, Storck et Masson, éditeurs. — Traduction russe.

3. Un vol. in-8°, Giard et Brière, éditeurs, *Bibliothèque Sociologique internationale.*

4. Un vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* — Deux éditions.

5. Un vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.*

et en montra l'unité, dans un petit livre intitulé *Les lois sociales*[1]. En même temps, il se préoccupait de montrer les applications de ses principes aux divers domaines sociaux particuliers. Dès 1895, il écrivait un volume sur *Les transformations du droit*[2]. En 1899, il en produisait un autre sur *Les transformations du pouvoir*[3]. — Il acceptait aussi de répandre ses idées sous la forme de leçons données dans l'enseignement supérieur libre. Tour à tour l'École des sciences politiques, le Collège libre des sciences sociales, l'École des hautes études sociales, l'École russe des hautes études sociales, demandèrent et obtinrent son concours. Il l'avait même promis (mais cette fois sans pouvoir réaliser ses intentions) à l'Université nouvelle de Bruxelles. — Il prenait aussi volontiers une part active aux travaux des sociétés savantes : la Société de Sociologie de Paris, dont il fut le président à sa fondation, de la fin de 1895 à la fin de 1898 ; la Société des prisons, qu'il présida également ; la Société de philosophie, etc. Ses paroles étaient, comme ses écrits, pleines de saillies et de mouvement. On y admirait une pensée toujours vive, originale et brillante. L'ordre y manquait parfois, mais les idées n'en étaient pas moins arrêtées, et plus systématiques que la forme. L'ardeur inlassable avec laquelle il les portait dans les milieux les plus variés était vraiment digne d'admiration. A le suivre, on comprenait que, concevant toutes les activités sur le modèle de la sienne, il eût vu dans le monde social un ensemble de monades intellectuelles[4], non pas fermées au monde extérieur, mais au contraire y puisant incessamment les aliments exigés par leur curiosité de savoir, et surtout y rayonnant à toute heure, y jetant leurs conceptions, aspirant à le conquérir tout entier chacune par la diffusion de son génie.

Le grand labeur que Tarde venait d'accomplir devait avoir sa consécration. Il la reçut doublement dans le cours de l'année 1900. La chaire de philosophie moderne au Collège de France était devenue vacante par le décès de M. Nourrisson. Présenté en première ligne, tant par l'assemblée des professeurs du Collège que par l'Académie des Sciences morales et politiques, Tarde y était appelé par décret du 15 janvier 1900. Il fit sa leçon d'ouverture, le 8 mars suivant[5].

1. Un vol. in-12, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.*
2. Un vol. in-12, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Ce livre a eu trois éditions françaises et une traduction espagnole.
3. Un vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque générale des sciences sociales.*
4. Voir son curieux article, *Les monades et la science sociale* dans la *Revue Internationale de Sociologie*, 1893.
5. Elle a paru dans la même *Revue*, n° de mars 1900.

Dans le courant de la même année, la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques se trouva avoir à remplacer trois de ses membres. Le 15 décembre 1900, l'Académie élisait Tarde, au fauteuil de M. Ch. Lévêque. Il devenait ainsi, presque en même temps, professeur au Collège de France et membre de l'Institut; il se trouvait par là porté au sommet de la hiérarchie philosophique officielle, en quelque sorte du premier coup. Ce succès ne fit d'ailleurs que l'attacher davantage à ses études. Libéré désormais de ses tâches administratives, il consacra presque tout son temps à la préparation de ses cours, qui obtinrent un grand et légitime succès. Il publia aussi de nouvelles éditions de ses écrits précédents, dont plusieurs furent traduits à l'étranger, réunit en un volume attachant trois articles sur *L'opinion et la foule*[1] et mit enfin la dernière main à un grand ouvrage qu'il méditait depuis longtemps et qui devait être une nouvelle application de ses théories générales : ce furent les deux volumes de *La psychologie économique*[2]. Il continua d'ailleurs à se multiplier, comme par le passé, au service de l'enseignement supérieur libre des sciences sociales, des périodiques et des sociétés traitant des mêmes questions. Ajoutons qu'il aimait le monde, qu'il y était très recherché et y devint fort répandu. Il avait à un degré éminent les qualités du causeur : il en portait les habitudes jusque dans sa chaire, et réciproquement la conversation était pour lui un moyen d'instruire. On jugera de la haute et sérieuse portée qu'il lui attribuait, si d'une part on lit les pages qu'il lui a consacrées dans plusieurs de ses ouvrages et où il la décrit comme un des modes de formation du lien social, si d'autre part on se rappelle qu'il comptait traiter de l'histoire de la conversation dans le dernier cours qu'il ait préparé pour le Collège de France. Chez cet esprit si particulier, rien n'était entièrement frivole; les distractions mêmes avaient leur portée scientifique. La sociologie pouvait attendre beaucoup encore de lui, quand tout à coup sa santé, assez souvent précaire, fléchit brusquement. Il dut s'éloigner quelques jours de son enseignement et de ses amis, sans que rien pourtant fît prévoir une issue fatale. Une nuit, du 11 au 12 mai 1904, il succomba subitement à la rupture d'un vaisseau sanguin, sans un cri, sans une parole, sans une contraction du visage, et autant qu'on en peut juger sans souffrance. Quand trente heures après

1. 1901. Un vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. — Deux éditions.
2. 1902. Deux vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*.

nous fûmes mis en présence de sa dépouille mortelle, nous trouvâmes entière l'habituelle placidité de ses traits. Il avait conservé jusque dans la mort « cette admirable sérénité du sage » qui caractérise les vrais philosophes. Suivant sa volonté expresse, il n'y eut point à Paris de funérailles proprement dites pour lui. Seuls, quelques-uns de ses confrères et de ses amis accompagnèrent à la gare son cercueil. Mais à La Roque-Gajac, où il fut conduit, le concours de ses concitoyens du Périgord fut considérable. Et quand la triste nouvelle se répandit dans le monde savant, elle y causa d'unanimes regrets. Nous avons reçu et communiqué à la Société de Sociologie de Paris des lettres de condoléances venues des points les plus éloignés du globe. C'est qu'au sentiment de la perte que faisait la science se joignait, chez ceux qui l'avaient connu, comme un chagrin personnel, celui de voir disparaître une nature loyale, droite, expansive, affectueuse, vibrante, digne de tous les respects, appelant et inspirant spontanément toutes les sympathies.

II

Nous voudrions donner ici une vue d'ensemble de l'œuvre philosophique de Gabriel Tarde. Nous pourrions dire également : de son œuvre sociologique, car l'une et l'autre sont une même chose. En effet, d'une part il a vu le monde entier, si l'on peut ainsi dire, sous un angle sociologique : la nature et la vie sont pour lui des ébauches de la société. Et, d'autre part, la vie sociale n'a été pour lui qu'une occasion de philosopher : le détail ne l'en intéressait qu'en tant qu'il lui offrait des moyens de compléter ou d'appliquer son système. Philosophie et sociologie chez lui se confondent donc. Et toute son œuvre scientifique peut être appelée une philosophie sociale.

De cette philosophie sociale, il est moins aisé qu'on ne croit de dégager les grandes lignes. Tarde s'est très peu préoccupé de dresser lui-même le plan d'ensemble de son œuvre. Il a publié ses divers écrits dans un ordre auquel la logique ne paraît pas avoir toujours présidé. On a pu voir par l'énumération chronologique donnée plus haut qu'il a fait paraître presque simultanément des travaux d'ordre général et des travaux d'ordre spécial : il est vrai que les premiers contenaient aussi des applications et que les seconds développaient également des principes. Ses articles ont parfois une portée presque égale à ses livres ; mais certains n'ont vu le jour que dans des périodiques ; et, lorsqu'il les a réunis en

volumes comme il le fit trois fois, il n'a pas songé à donner à ceux-ci un plan unitaire. Du reste, l'ordonnance méthodique manque assez souvent dans ceux mêmes de ses livres qui ont un sujet unique. Les digressions y abondent, et si elles « illustrent » la pensée, elles en coupent aussi, parfois très longuement, l'exposition. Tarde, nous l'avons dit, était un causeur de premier ordre; il le demeurait dans ses cours, et jusque dans ses livres. La conversation entraîne, dans son mouvement, souvent fort loin du sujet initial. Les écrits de Tarde, conversations avec un lecteur ami, se répandaient de même en développements latéraux à la thèse soutenue, d'un grand intérêt quelquefois, mais aussi d'une utilité d'autres fois contestable. Son esprit était comme une source abondante d'où jaillissaient incessamment des eaux claires et vives. Il ne savait pas assez résister à l'entraînement de les émettre et elles se diffusaient ainsi en tous sens, allant exercer partout, non sans quelque désordre, leur action fécondante et vivifiante.

Dans l'exposé que nous voudrions faire, nous éliminerons tous les détails, voire même presque tous les exemples concrets. C'est, d'abord, parce que nous n'avons à traiter ici que de la philosophie de Tarde, c'est-à-dire de ses vues les plus générales. Mais c'est aussi parce que ces détails ne sont pas ce qu'il y a de plus résistant dans son œuvre. Les applications qu'il a faites de sa doctrine à un assez grand nombre de faits sociaux paraissent souvent contestables aux spécialistes. Les études sociales sont si complexes et si multiples, que nul ne peut se flatter de passer maître en elles toutes. Être à la fois linguiste, économiste, jurisconsulte, historien des religions, esthéticien, dépasse les forces humaines. Voilà pourquoi les vues particulières émises par Tarde dans chacun de ces domaines, sont parfois étayées de preuves insuffisantes, et paraissent moins convaincantes qu'ingénieuses. Nous devrons donc les négliger pour la plupart, et nous en tenir aux grandes lignes du système, qui sont sa partie la plus forte et la plus durable.

Nous exposerons celles-ci suivant un plan aussi méthodique que possible, en essayant de les coordonner et de les justifier là même où Tarde a omis de le faire. Pour suivre dans une certaine mesure l'ordre de ses écrits, nous analyserons d'abord *Les lois de l'imitation*, son œuvre fondamentale; puis les compléments directs de ce livre : *La logique sociale*, *L'opposition universelle*, *Les lois sociales*, et les divers mémoires sur la sociologie générale. Nous aurons ainsi posé les principes d'ensemble de sa philosophie. — Ensuite nous indiquerons les traits dominants de son œuvre en matière de science criminelle, de science juridique, de science politique, de

science économique, au moyen des divers volumes qu'il leur a consacrés. Nous y joindrons l'esquisse des idées qu'il a répandues dans plusieurs écrits sur les autres sciences sociales. — En dehors de notre analyse, ne demeureront ainsi complètement que ses œuvres d'imagination proprement dites : poésies, scènes, nouvelles, contes et visions d'avenir [1]. Encore devons-nous avertir que toutes celles-ci, les dernières surtout, renferment des remarques sociales ingénieuses, car dans cet esprit curieux la poésie était empreinte de science, de même que la science ne s'y était pas complètement dégagée de la poésie.

III

Le livre capital de Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, pose et s'efforce de résoudre le problème initial des sciences sociales. Une science sociale est-elle possible? et de quelle manière l'est-elle? telle est la question abordée. Suivant la formule célèbre d'Aristote, toute science porte sur le général. Où donc est le général dans la société? C'est ici qu'apparaît la vue propre de Tarde, celle qui fait la principale originalité de son système. L'élément général, pour lui, résulte de la répétition des phénomènes sociaux par voie d'imitation. Quand un fait nouveau se produit au sein de la société, il y est bien vite reproduit, s'il a quelque portée et quelque intérêt : à l'état premier, en tant qu'invention, il n'était qu'un fait particulier; à l'état second, en tant qu'imitation, il devient un fait général, et comme tel il peut être objet de science. « La science sociale doit porter exclusivement, comme toute autre, sur des faits similaires multiples, soigneusement cachés par les historiens; les faits nouveaux et dissemblables, les faits historiques proprement dits, sont le domaine réservé à la philosophie sociale [2]. » N'insistons pas plus

1. L'une des plus importantes est un *Fragment d'histoire future* dans lequel Tarde imagine qu'un jour, l'atmosphère terrestre s'étant refroidie, les hommes sont obligés de s'enfoncer dans les entrailles de la terre pour y trouver la chaleur nécessaire au maintien de leur existence, et raconte ce que devient là leur état social. Ce *Fragment* a été publié d'abord par la *Revue Internationale de Sociologie* (1896), puis tiré à part en brochure (Giard et Brière, éditeurs). Depuis la mort de l'auteur, il a reparu en édition de luxe sous la forme d'un petit volume. Tarde avait songé jadis à le réunir à deux autres de ses écrits : *Le fils du résinier* et *Les géants chauves*, en un ouvrage qui aurait porté comme titre : *Histoires possibles*. Ce titre même est toute une indication philosophique, le possible ayant toujours joué dans la pensée de Tarde un rôle considérable, à peu près égal à celui du réel, dont notre auteur ne croyait pas devoir le séparer profondément.

2. *Lois de l'imitation*, chap. I, § I, page 14 de la seconde édition, d'après laquelle nous ferons toutes les citations qui vont suivre.

qu'il ne convient sur la distinction que Tarde établit ici entre la science sociale et la philosophie sociale et que nous ne pourrions que critiquer. Efforçons-nous plutôt de préciser le concept qu'il se fait de l'imitation.

« L'être social — écrit-il — en tant que social, est imitateur par essence »[1]. Cette formule, qu'on a parfois contestée, est pourtant à la fois ingénieuse et juste. Les hommes vivant en commun s'empruntent en effet sans cesse mille façons de penser, de parler et d'agir. L'éducation et la conversation sont les principaux moyens par lesquels se diffusent ainsi les exemples, la première consistant en une action unilatérale du maître sur l'élève, la seconde amenant une action réciproque des interlocuteurs les uns sur les autres. L'imitation est donc un fait de tous les instants. C'est par elle que s'expliquent presque toutes les répétitions qu'on peut observer dans la société. Et voilà pourquoi Tarde est amené à comparer son rôle à celui de l'hérédité, source des répétitions biologiques, et à celui de l'ondulation, source, d'après lui, des répétitions cosmiques[2].

L'imitation est ainsi le fait social par excellence. Et par suite c'est elle qui forme le lien véritable de la société. Voici donc, d'après Tarde, la vraie définition du groupe social : « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle[3] ». L'imitation réciproque, en acte ou en puissance, est ce qui caractérise les concitoyens.

Mais elle s'étend même en delà des frontières des divers groupes sociaux. Elle s'opère d'un État à l'autre. Les institutions d'un pays sont copiées dans les pays différents. Et c'est ainsi que s'expliquent la plupart des similitudes entre nations. Quand on voit des organisations analogues dans des sociétés distinctes, on imagine volontiers qu'elles s'y sont constituées spontanément sous l'empire des mêmes besoins, par suite de la ressemblance générale des esprits humains. C'est d'ordinaire une erreur. La cause de ces analogies est plus précise que celle-là. Elle tient à une imitation expresse, dont des recherches historiques permettent de retrouver la trace. Il y a une importation des usages et des lois, comme il y a une importation des marchandises. Et celle-là n'a pas un moindre

1. *Lois de l'imitation*, chap. I, § I, p. 12.
2. Il la compare aussi elle-même à la suggestion hypnotique, mais avec cette différence capitale qu'elle constitue un fait normal, nullement pathologique.
3. *Lois de l'imitation*, chap. III, § I, p. 73.

rôle social que celle-ci. Il y a même une importation des préoccupations publiques, comme celles qui concernent aujourd'hui dans tout le monde civilisé le sort des travailleurs. — Sans doute, pour que ces importations fussent possibles, il a fallu qu'au préalable la nation importatrice présentât déjà quelques traits communs avec la nation exportatrice. Mais cela n'a été que la condition nécessaire du phénomène et non point sa cause déterminante. Ces traits communs ont simplement constitué le terrain propice au développement du germe venu du dehors. — Mais comment, dira-t-on, ce germe peut-il tout d'abord être accueilli, appelé même? Cela tient, répond notre auteur, au prestige particulier que les choses de l'étranger possèdent. Ce qu'on voit seulement de loin a le mérite de n'être pas déprécié par le contact incessant et la critique journalière. C'est pourquoi, même aux époques traditionnalistes, les peuples acceptent les innovations qui se présentent sous le patronage de l'extérieur, de même qu'en cas de vacance du pouvoir ils vont assez volontiers chercher au dehors une dynastie nouvelle. Le rayonnement des exemples s'explique ainsi parfois, en dépit des apparences, par l'éloignement de leur source.

Nous voilà, de la sorte, parvenu au centre même de la question que s'est posée Tarde, dans *Les lois de l'imitation*. Pourquoi les exemples rayonnent-ils? qu'est-ce qui fait la supériorité sociale d'une invention sur une autre? c'est-à dire qu'est-ce qui lui assure le succès, qu'est-ce qui lui vaut d'être imitée? En principe, répond Tarde, quand deux individus ou deux groupes sont en présence, c'est leur élévation respective qui détermine le courant d'imitation qui va s'établir entre eux. *Le supérieur est imité par l'inférieur.* Seulement, qu'est-ce qui est le supérieur? S'agit-il de la supériorité réelle? voici, d'après notre auteur, ce qui la constitue : « les qualités qui, à chaque époque, rendent un homme supérieur, sont celles qui le rendent plus propre à bien comprendre le groupe de découvertes et à exploiter le groupe d'inventions déjà apparues [1] ». Mais la supériorité qui agit, qui se fait reconnaître, c'est moins encore la supériorité reelle que la supériorité apparente : c'est celle qui est attribuée par l'imagination de l'inférieur. Or comment celle-ci se détermine-t-elle? Il faut à cet égard, répond Tarde, distinguer deux courants opposés, qui prévalent tour à tour. Dans l'un c'est la coutume qui domine; dans l'autre c'est la mode. Tantôt, en effet, les hommes attachent la supériorité à ce qui leur vient de leurs ancêtres; tantôt au contraire ils l'attachent à ce qui leur vient

1. *Lois de l'imitation,* chap. VI, § II, p. 255.

de leurs contemporains. L'hérédité prévaut dans le premier cas; l'exotisme, dans le second. La coutume a régné pendant de longs siècles; plus tard elle semble détrônée par la mode. Et c'est là, pour Tarde, un progrès. « L'imitation s'est affranchie de l'hérédité — écrit-il — par la même raison que l'esprit s'est dégagé de la matière [1]. » S'il n'est point partisan du renversement subit et brutal de la coutume, on peut dire que nul plus que lui n'a été attentif et sympathique aux courants d'idées neuves venus du dehors. La loi que, d'après lui, nous avons posée tout à l'heure doit d'ailleurs recevoir dans sa pensée un correctif, ou plutôt un complément. Le supérieur, avons-nous dit, est imité par l'inférieur. Sans doute, cela est toujours exact et cette formule, aux premiers temps, est même suffisante. L'imitation en effet commence par être unilatérale. Le supérieur, à l'origine, ne rend à l'inférieur aucune partie des hommages qu'il en reçoit : le père est imité par son fils, le suzerain par son vassal, et non pas inversement. Mais à la longue les choses se modifient. Tandis que ce courant d'imitation persiste, il s'en crée un autre, latéral, induit, inverse; c'est un contre-courant qui remonte le précédent. Le supérieur, une fois le lien social établi entre lui et son inférieur, est pris à son tour par ce lien; et comme celui-ci est fait d'imitation, il se met à adopter lui-même certaines des manières de faire de son associé. L'imitation, d'unilatérale qu'elle était, devient bilatérale. Dans une certaine et assez restreinte mesure, l'inférieur est imité par le supérieur. La loi primitive qui régissait le sens de l'imitation se double ainsi d'une réciproque.

Mais cette loi n'est pas la seule qu'à propos de l'imitation ait dégagée la pensée pénétrante de notre auteur. Elle s'applique au « pourquoi » du phénomène. Il en est une autre, qui s'applique plutôt au « comment ». C'est même celle-ci que Tarde a énoncée la première. Et voici quelle en pourrait être la formule. *L'imitation va du dedans de l'homme au dehors.* L'individu qui en copie un autre prend sa façon de voir avant de prendre sa façon d'agir. Une nation, une classe, qui commencent à se sentir solidaires d'une nation jadis ennemie, d'une classe jusque-là rivale, se reconnaissent d'abord une certaine similitude mentale avec elle, puis accroissent volontairement cette ressemblance en acceptant d'elle quelques idées nouvelles, avant de réformer leurs habitudes extérieures sur les modèles qu'elle présente. Ainsi « la propagation des rites marche moins vite que celle des dogmes »[2]; et, d'une manière

1. *Lois de l'imitation*, p. 304.
2. *Id.*, p. 213.

générale, « l'imitation des idées précède celle de leur expression; l'imitation des buts précède celle des moyens [1] ». Nous avons élevé dans un précédent ouvrage [2] certains doutes sur la réalité de cette loi, en indiquant que dans plus d'un cas l'imitation nous paraît aller au contraire de l'extérieur à l'intérieur. Nous reconnaissons pourtant aujourd'hui, bien volontiers, qu'en thèse générale c'est Tarde qui est dans le vrai. Le matériel dans la société se renouvelle moins vite que le mental, ne fût-ce que parce que son rajeunissement exige plus de frais. Les cadres rigides des institutions se déforment moins aisément que les lignes flexibles des concepts. Et de la sorte l'esprit public est plus tôt accessible aux innovations que l'organisation collective.

Les lois de l'imitation, telles que les a posées Tarde, nous sont maintenant connues. Il reste à voir ce que donnera leur application. L'histoire tout entière est, suivant notre auteur, le déroulement d'une série d'inventions, que continuent en tous sens, d'innombrables imitations. L'effet de celles-ci est de rendre les hommes et les groupes sans cesse plus semblables les uns aux autres. Herbert Spencer a cru que l'humanité, comme la nature, est partie d'un état primitif d'homogénéité. C'est là, suivant Tarde, une erreur. Les groupes humains sont à l'origine tout à fait hétérogènes. C'est plus tard qu'ils tendent à présenter entre eux des ressemblances et une certaine homogénéité, sous l'action de l'imitation. Encore garderont-ils toujours chacun ses caractères propres et sa façon à soi d'évoluer. — En revanche, Spencer a raison sur un autre point, quand il dit que l'évolution est un gain de matière, avec une perte de mouvement. Une société progresse en étendant et en affermissant ses institutions, mais par là même la force interne d'expansion et de propagande que celles-ci possédaient va diminuant [3]. En progressant, la société s'est enrichie en croyances et appauvrie en désirs. Nous verrons bientôt la haute portée de cette constatation dans le système de Tarde. — Dans cette évolution des sociétés sous l'action de l'imitation, on peut, suivant notre auteur, distinguer trois grandes périodes : dans la première, prévaut l'imitation coutume; dans la seconde, triomphe l'imitation mode; dans la troisième, on revient à l'imitation coutume, cette coutume s'étant élargie et consolidée. Cette succession se vérifie, nous dit-il, dans tous les domaines sociaux : en linguistique, en religion, dans la politique, le droit, la vie économique, les arts et

1. *Lois de l'imitation*, p. 225.
2. *Philosophie des sciences sociales*, t. II, chap. IV.
3. *Lois de l'imitation*, chap. V, § I, p. 160.

les mœurs. « Chaque famille a dû avoir sa langue à soi; plus tard, une seule langue a embrassé des milliers de familles; enfin celles-ci, par l'habitude du *connubium* pratiqué plus aisément entre gens parlant le même idiome, ont donné naissance à une même race, et de la sorte chaque langue a eu finalement sa race. » Voilà pour la linguistique. Voici maintenant pour la religion. « Chaque famille avait son culte à l'origine; plus tard, un même culte a réuni des milliers de familles; enfin, ces familles se sont combinées en une race créée tout exprès pour sa religion. » Et le même principe est vrai pour le gouvernement, dans l'évolution duquel on voit « chaque famille formant un État distinct, puis un même État contenant des milliers de familles qu'un lien purement artificiel a soudées ensemble, enfin chaque État se faisant sa nation, sa famille à lui ». Pour le droit aussi, il y a trois phases à considérer : « dans la première, le droit est très multiforme et très stable, très différent d'un pays à l'autre et très immuable d'un temps à un autre; dans la seconde, très uniforme et très changeant, spectacle offert par l'Europe actuelle; dans la troisième, il tâche de concilier son uniformité acquise avec sa stabilité retrouvée ». Pareillement encore, en ce qui concerne les usages et besoins dont s'occupe l'économie politique, il y a « remplacement de la diversité dans l'espace par la diversité dans le temps, et de la similitude dans le temps par la similitude dans l'espace »; l'auteur entend le prouver en montrant que les monuments et les vêtements de jadis étaient originaux et durables, tandis que ceux d'aujourd'hui se ressemblent tous et durent tous fort peu. Et enfin, dit-il, suivant la même loi, les beaux-arts et les mœurs vont chaque jour en s'identifiant dans l'espace et en se modifiant dans le temps. Nous avons tenu, en résumant cette partie de sa doctrine, à la préciser par plusieurs citations, toutes prises au chapitre VII des *Lois de l'imitation*. Nous pensons qu'elles ont fait sentir ce qu'il y a dans ces vues à la fois de neuf et de partiellement vrai, d'un côté; mais aussi de contestable et d'un peu étroit, d'autre part.

Au travers de ces retours de l'évolution sur elle-même, ne se dégagerait-il pas pourtant un progrès continu dans un sens donné? N'y a-t-il pas quelque chose qui croît sans cesse? Ce n'est pas à coup sûr, d'après Tarde, l'égalité des hommes, ni leur liberté. Non, pour lui « l'égalité n'est qu'une transition entre deux hiérarchies, comme la liberté n'est qu'un passage entre deux disciplines[1] ». « Est-il bien sûr que, à tous égards, l'inégalité entre les individus

1. *Lois de l'imitation*, chap. III, § III.

doive diminuer sans cesse? Leur inégalité en fait de lumières et de talents? Nullement. En fait de bien-être et de richesse? C'est douteux[1]. »

Mais ne pourrait-on concevoir quelque autre idéal qui se réalise progressivement de lui-même, par l'effet de l'évolution? On a songé, à cet égard, à l'assimilation des groupes et des individus. Rendre les sociétés et les personnalités de plus en plus analogues les unes aux autres, ce serait là, a-t-on dit parfois, l'œuvre de la civilisation. Sans doute telle est aussi, dans une certaine mesure, la pensée de Tarde. Il estime que les inventions étant de leur nature expansives, et les obstacles à leur diffusion allant aujourd'hui en s'affaiblissant, un nombre chaque jour croissant d'entre elles s'impose à un nombre croissant aussi d'adhérents, et qu'ainsi le genre humain s'unifie. « Des lois de l'imitation, — dit-il, — découle la nécessité d'une marche en avant vers un grand but lointain, la naissance, la croissance, le débordement universel d'une civilisation unique[2] ». Ce processus, il préférerait évidemment qu'il demeurât pacifique. Mais il ne méconnaît pas les difficultés que le principe de la paix générale soulève, et il ne pense pas que l'heure de sa réalisation soit déjà venue. Il est frappé du succès de l'idée impérialiste dans tous les grands États au siècle actuel, et il se demande si tous ces impérialismes exacerbés n'en viendront pas bientôt à une série de conflits sanglants, d'où finalement sortira un seul vainqueur. Celui-ci imposerait sa loi à toute l'humanité, comme Rome jadis à tout l'occident, et alors serait réalisée une paix solide et durable. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, que l'unité se fasse par la guerre ou par le maintien de la paix, on y arrivera forcément. Car « une nécessité supérieure pousse le cercle social, quel qu'il soit, à s'accroître sans cesse[3] », et cette tendance, vraie du passé, vraie de l'avenir, n'aura reçu sa satisfaction que quand les limites de ce cercle seront celles du monde habité. — Ainsi l'unité humaine sera quelque jour un fait accompli. — Mais sous cette unité Tarde entrevoit une diversité persistante. Le principe d'individuation est au cœur des êtres, aussi bien que le principe d'assimilation. Chacun veut rester soi-même, et par quelque côté différer de ses plus proches voisins. L'indépendance est le charme et l'une des raisons d'être de la vie, et il n'y a point à penser que nul veuille jamais y renoncer. Tarde était lui-même un penseur trop original pour n'avoir pas été frappé de l'effort universel des hommes vers

1. Même ouvrage, préface de la seconde édition, p. XIX.
2. *Id.*, p. XIX.
3. *Lois de l'imitation*, chap. III, § 1, p. 72.

l'originalité, et pour avoir omis d'en faire une des bases de son système. Aussi a-t-il soin de réserver toujours, pour l'avenir même le plus lointain, les droits de la libre individualité. Dans l'universelle diffusion des principes civilisateurs, la nuance propre à l'esprit de chacun subsistera. Sur la base élargie de cette culture commune, se développeront des personnalités plus complètes, plus fortes, plus hautes. Et l'on verra alors, mieux que jamais, apparaître et se placer au premier rang « ce principe essentiel si volatil, la singularité profonde et fugitive des personnes, leur manière d'être, de penser, de sentir, qui n'est qu'une fois et n'est qu'un instant ».

C'est par ces mots mêmes que se termine la dernière page des *Lois de l'imitation*. La pensée qu'ils expriment revient d'ailleurs dans tous les ouvrages de Tarde, et nous l'avons vue notamment traduite avec vigueur dans un mémoire sur *La variation universelle*, que notre auteur a reproduit dans ses *Essais et mélanges sociologiques*. Il y montre que la nature et l'histoire tout entières s'efforcent de réaliser dans leurs créations la variété, beaucoup plus encore que l'harmonie. Celle-ci même paraît subordonnée à celle-là. « La différence — écrit Tarde — est la cause et le but, et l'harmonie le moyen et l'effet [1]. » N'y a-t-il pas là quelque opposition apparente avec d'autres vues du même auteur? N'avons-nous pas dit tout à l'heure que, pour lui, le processus d'expansion, d'assimilation, d'harmonisation est fondamental? Sans doute, mais celui de différenciation l'est aussi. Et, s'il fallait pénétrer jusqu'au bout sa pensée, c'est sans doute ce dernier qui le serait le plus. Mais, avec Tarde, il ne faut pas trop s'embarrasser de mettre d'accord tous les fragments de son œuvre. Celle-ci est trop riche, trop touffue, trop peu établie sur un plan unique, pour qu'une pareille recherche soit aisée, ou même possible. Les idées, non pas contradictoires, mais partiellement discordantes, y abondent. Si l'on veut les réunir, il faut faire appel à une logique plus haute que celle de l'école, à celle de la vie, qui se charge de réaliser côte à côte les principes opposés. L'identité des contradictoires, conçue par un grand philosophe, y devient la conciliation des contraires. Et c'est à cette synthèse créatrice de la vie qu'il faut songer si l'on veut tenter une synthèse de l'œuvre, elle aussi vivante et créatrice, de Gabriel Tarde.

De ce point de vue, les oppositions internes de cette œuvre disparaissent. Mais disparaissent en même temps les contradictions

1. *La variation universelle*, § VIII, *Essais et mélanges sociologiques* (p. 421).

qu'elle apportait à un autre grand système, celui de Spencer. Les vues de Tarde et celles de Spencer, si elles ne coïncident pas à proprement parler, ne sont plus en discordance. Quand Spencer parle du passage de l'homogénéité diffuse à l'hétérogénéité coordonnée, on peut voir dans sa loi d'évolution une formule analogue à celle qui domine, en somme, le processus décrit par Tarde lui-même. Car dans cette expression « hétérogénéité coordonnée » il a tenu compte des deux éléments par lesquels Tarde, nous venons de le voir, caractérise le progrès : l'accroissement de l'individualité, et l'accroissement de l'unité. Et même il a placé ces deux éléments dans l'ordre respectif d'importance qu'ils ont aussi d'après Tarde. Pour l'un comme pour l'autre, le progrès s'accomplit tout à la fois, en variété et en interdépendance. Si, rattachant ces deux grands systèmes à une théorie célèbre de l'antiquité, on voulait prendre à Platon sa terminologie, en transportant sa formule de l'ordre statique dans l'ordre dynamique, on pourrait dire que le progrès consiste, pour le groupe social, à devenir tout à la fois plus multiple et plus un [1].

IV

L'imitation, dont nous venons de parler, est pour Tarde le fait social le plus répandu. Mais ce phénomène en suppose un autre avant lui. Celui qu'on imite peut être lui-même un imitateur, mais, en remontant cette chaîne, il faudra bien arriver à quelqu'un qui n'imite plus personne, à un inventeur. La théorie de l'imitation a donc besoin de s'appuyer sur une théorie de l'invention. Celle-ci, Tarde l'a esquissée dans un livre postérieur, *La logique sociale*. Il n'a pu la formuler avec autant de précision (relative) que celle de l'imitation, parce que l'invention est par essence quelque chose de libre, de spontané, qui échappe par conséquent aux prises d'une classification rigide. Mais il en a du moins tracé les grandes lignes et nous voudrions les indiquer d'après lui.

Qu'est-ce, d'abord, qui est inventé? Sur quoi portent les inventions — et naturellement, après elles, les imitations qui les répètent? « Ce qui est inventé ou imité, c'est toujours un vouloir, un jugement ou un dessein où s'exprime une certaine dose de croyance ou

1. Dans un livre écrit en même temps que *Les lois de l'imitation*, nous indiquions déjà l'importance de cette formule platonicienne pour la philosophie actuelle (*Précis de philosophie*, 1re édition, 1891). Un sociologue qui, à côté de l'influence de Tarde, a subi fortement celle de son principal critique, a émis, lui aussi, des vues qui se rapprochent de celles que nous venons d'indiquer au texte (C. Bouglé, *Les idées égalitaires*, Félix Alcan, 1899).

de désir[1] ». On voit immédiatement le caractère idéaliste de cette théorie. L'invention n'y est pas conçue comme ayant un objet matériel, mais bien comme ayant un objet mental. Quand, dans la vie courante, on parle d'une invention, on songe d'ordinaire à la découverte de quelque dispositif mécanique, d'un appareil ou d'un objet d'usage journalier. Tarde songe à tout autre chose : les inventions auxquelles il se réfère le plus volontiers, ce sont les principes nouveaux en matière esthétique, religieuse ou morale; parle-t-il d'inventions scientifiques, il ne les voit que par leur côté abstrait, en quelque sorte indépendamment de la matière dans laquelle elles se réalisent. Les inventions ne sont donc pas pour lui des objets nouveaux, mais bien des idées nouvelles. Et de quelle nature sont ces idées? Ce sont, ou des croyances, ou des désirs. Pour bien comprendre la portée de cette vue, il faut insister un instant sur la conception que se fait Tarde du contenu de l'esprit.

A ses yeux presque tout s'y réduit à l'un de ces deux termes, croyance, désir, ou à une combinaison des deux. « A l'exception de quelques éléments premiers et irréductibles de la sensation pure,... tous les phénomènes sociaux dont ils sont les sources, se résolvent en croyances et en désirs. La croyance et le désir sont de véritables quantités dont les variations en plus et en moins, positives ou négatives, sont essentiellement, sinon pratiquement, mesurables, soit dans leurs manifestations individuelles, soit plutôt et avec beaucoup plus de facilité dans leurs manifestations sociales. Non seulement, en effet, d'un état à un autre état du même individu mais encore du même individu à un autre, elles restent essentiellement semblables à elles-mêmes, et peuvent, par suite, s'additionner légitimement par divers procédés indirects, psychophysiques par exemple dans le premier cas, statistiques dans le second[2]. On retrouve ici la préoccupation hautement scientifique que nous avons déjà signalée chez Tarde, celle de donner aux recherches psychologiques et sociales un caractère quantitatif. La difficulté de l'entreprise est évidente; ce n'est pas une raison pour en méconnaître le caractère élevé.

Formant à eux seuls tout l'esprit, la croyance et le désir remplissent donc à eux seuls toute la société. Voilà pourquoi l'auteur a pu esquisser un tableau de « la vie sociale considérée comme la distribution changeante d'une certaine somme de croyance et de désir dans les divers canaux de la langue, de la religion, de la

1. *Lois de l'imitation*, chap. v, § I.
2. *Logique sociale*, chap. I, p. 1-2.

science, de l'industrie, du droit, etc.[1] ». Cette distribution est réglée par la logique et la téléologie. « Suivant qu'on prête attention au conflit, au concours des besoins, ou au conflit, au concours des espérances, on fait de la téléologie ou de la logique sociale[2] ». La définition paraît bien contestable. Mais passons, et cherchons plutôt quelles sont pour Tarde les règles de cette nouvelle logique, la logique sociale.

A vrai dire, elle ne diffère pas totalement de l'ancienne logique, de la logique individuelle. Il est même remarquable que notre auteur ait attaché à celle-ci, et spécialement à la logique formelle, une haute importance. C'est peut-être parce que son éducation première ne s'était pas longtemps appesantie sur les scolastiques qu'il a trouvé, les découvrant plus tard, tant de charme à les suivre. Il se complaît longuement dans des jeux de dialectique fort analogues aux leurs. Il faut noter pourtant deux points. D'abord, c'est dans l'ordre dynamique, et non plus comme eux dans l'ordre statique, qu'il opère : ce qu'il veut établir, c'est « la série historique des états logiques ». Puis, le syllogisme qu'il étudie avec prédilection, ce n'est pas le syllogisme de la démonstration, mais bien le syllogisme de l'action. Déjà John Stuart Mill en avait indiqué les principes. Tarde y revient en les formulant à sa manière. Ce syllogisme de l'action contient naturellement trois propositions. Mais, selon lui, la majeure formule un désir, la mineure une croyance, et la conclusion un devoir. En d'autres termes, la première donne le but cherché; la seconde, le moyen jugé propre à l'atteindre; la troisième, l'ordre d'employer le moyen à ce but. Ces désirs et ces croyances peuvent avoir d'ailleurs des intensités très variables, et c'est un point dont, selon Tarde, la logique a grand tort de ne pas s'occuper. On saisit là le germe d'une théorie neuve de la quantification, très différente de celle à laquelle Hamilton a attaché son nom, et non moins intéressante.

Mais tout désir n'aboutit pas à un ordre. Toute aspiration ne mène pas à une action. Il se produit en effet, dans l'esprit, un conflit entre les différents désirs, et aussi entre les différentes croyances. Tarde a étudié ce phénomène, qu'il nomme le « duel logique ». Il montre que les divers partis à prendre se réduisent toujours, au moment du choix définitif, à deux; de même que dans une guerre où de nombreuses nations sont engagées, les armées en présence ne sont que deux à l'heure du combat. Il montre aussi que dans une société, il se produit des conflits entre résolutions

1. *Logique sociale*, table des matières, p. 461.
2. *Lois de l'imitation*, chap. v, § II, p. 173.

à adopter, fort analogues à ceux qui se sont déroulés au même sujet dans les esprits individuels; mais ceux-ci ont précédé ceux-là. « C'est quand l'irrésolution individuelle a pris fin que l'irrésolution collective prend naissance et prend forme »; en effet, il faut que, chacun ait fait choix d'un parti pour que les partis s'entrechoquent; l'esprit unifié, la société se divise, comme l'esprit s'était divisé antérieurement, et suivant les mêmes principes [1].

Le duel logique n'est pas, pour Tarde, la seule forme du concours des idées. Il en est une autre, plus pacifique : « l'accouplement logique [2] ». S'il existe, en effet, beaucoup d'idées qui se nient les unes les autres, il y en a au contraire bien d'autres qui s'accordent les unes avec les autres et même se confirment réciproquement. C'est le cas pour les idées scientifiques, quand elles sont exactes, et pour les idées industrielles, quand elles sont fécondes. Et voilà pourquoi la science peut s'accroître et se fortifier sans cesse, l'industrie se développer tous les jours. Au contraire, dans les domaines de la religion, de la philosophie, de la politique, les idées s'entre-choquent : chaque principe aspire à renverser, ou tout au moins à dominer, à se subordonner, à reléguer dans l'ombre tous les autres. Les idées, les inventions de la première espèce sont donc seules accumulables; les secondes ne sont que substituables. L'accouplement logique peut paraître un procédé supérieur au duel logique; mais on doit reconnaître que la nature des choses l'exclut dans bien des cas.

De ces luttes et de ces accords d'idées, — idées qui sont toutes, répétons-le, des croyances ou des désirs, — résultent les décisions, les résolutions individuelles ou collectives. Et les inventions elles-mêmes ne sont pas autre chose que des décisions de cette nature. En effet, inventer, c'est prendre parti sur un point délicat, c'est se déterminer à penser ou à faire autrement que la généralité de ses devanciers et de ses contemporains. L'invention, en somme, ne diffère pas essentiellement de la pensée ordinaire; « car il n'est pas d'idée tant soit peu personnelle qui ne soit une invention à quelque degré [3] ». Et cela explique pourquoi Tarde, — contrairement à ce qu'on croit souvent, — ne présente pas sur la psychologie de l'invention, de considérations qui soient exclusivement propres à celle-ci.

A coup sûr, il ne croit pas pour cela diminuer le mérite des inventeurs. Nul, au contraire, n'a plus que lui d'estime pour leur

1. *Lois de l'imitation*, chap. v, § II, p. 180.
2. *Id.*, chap. v, § III, p. 195.
3. *Logique sociale*, chap. iv, § VI, p. 175.

rôle. Les grands inventeurs, en fait d'art ou de science surtout, lui paraissent les vrais meneurs de l'humanité, et ce sont leurs noms qui reviennent le plus volontiers sous sa plume. Le génie, selon lui, possède une réelle indépendance. « Le génie, dit-on, vient à son heure; oui, à *son* heure à lui, car rien au dehors ne le forçait à venir », a un jour déclaré Tarde, à une séance de la Société de Sociologie de Paris. L'ambiance sans doute prépare le génie; la race, le milieu, le moment, suivant la formule de Taine, lui fournissent les éléments dont il formera ses synthèses, et sans lesquels il ne pourrait rien; mais il ne saurait s'expliquer tout entier par eux, il ne se réduit pas à eux, il pourrait, eux donnés, ne pas naître, et souvent en fait il s'est fait attendre ou n'est pas venu quand tout préparait sa naissance. Se présente-t-il? son action est considérable. L'histoire aurait été tout autre si cette action ne se fût pas produite, ou se fût produite en un sens différent. Tarde croit fermement à la contingence de tous les événements humains, et il pense qu'à chaque instant le cours des choses aurait pu être changé par des déterminations prises par les « inventeurs » en des sens autres qu'elles ne l'ont été. Profondément individualiste, il croit à l'autonomie de chaque monade, c'est-à-dire de chaque esprit : il lui reconnaît le droit de se décider librement; et, quand elle a une haute valeur intellectuelle, il attribue au contenu de cette libre décision une portée sociale particulière.

Mais l'action du génie, quelque considérable qu'elle soit, n'est pas, pour Tarde, un fait unique et sans analogue dans la vie sociale. L'invention n'est pas réservée à quelques hommes supérieurs, elle est donnée à tous les hommes. Chacun invente ou peut inventer quelque chose, car la moindre innovation dans les idées reçues ou dans l'exercice de l'activité professionnelle ou même de l'activité domestique, est une invention. C'est à cet égard que nous avons pu dire que l'invention ne diffère pas fondamentalement de la pensée ordinaire. Le génie n'est que la forme supérieure de l'ingéniosité, et de celle-ci nul n'est complètement dépourvu. Entre les hommes de génie et les autres humains, il n'y a donc qu'une différence de degré, non pas une différence de nature. Pour qu'on ne pût se méprendre sur son sentiment à cet égard, Tarde s'en est expliqué complètement. « Les transformations sociales — a-t-il écrit — s'expliquent par l'apparition accidentelle dans une certaine mesure, quant à son lieu et à son moment, de quelques grandes idées, ou plutôt d'un nombre considérable d'idées petites ou grandes, faciles ou difficiles, le plus souvent inaperçues à leur naissance, rarement glorieuses, en général anonymes, mais d'idées

neuves toujours, et qu'à raison de cette nouveauté je me permettrai de baptiser collectivement inventions ou découvertes [1] ». On voit que cette théorie ne rappelle vraiment pas celle des « sur-hommes » de Nietzsche et qu'on n'en peut tirer aucune conclusion favorable à un droit de prééminence absolu au profit soit de certaines races, soit de certains individus.

Enfin, pour en terminer avec l'invention, cherchons avec Tarde si elle est soumise à une loi dans son développement historique. L'ordre des inventions suit-il une marche logiquement déterminable ? Notre auteur est trop profondément imbu de l'idée de contingence pour croire qu'une nécessité véritable ait présidé à la naissance d'aucune invention. Toutes celles qui se sont produites pouvaient ne pas réussir. Mais, pense-t-il, elles ne pouvaient point se montrer dans un ordre sensiblement autre que celui dans lequel elles ont apparu effectivement. Car chacune est conditionnée par toutes celles qui l'ont historiquement précédée, toutes celles-ci constituant les degrés sur lesquels l'auteur de celle-là s'est appuyé pour arriver plus haut que ses devanciers. Voilà pourquoi Tarde a pu dire que « il y a un arbre généalogique de ces initiatives réussies, un enchaînement non pas rigoureux, mais *irréversible*, de leur apparition [2] ». Cette idée d'irréversibilité lui tient fort à cœur, et il y revient à plus d'une reprise. L'histoire eût pu, suivant lui, se dérouler autrement qu'elle l'a fait. Mais elle n'eût pu se dérouler en sens directement opposé. Et cela est évident, car on n'imagine pas comment la civilisation aurait précédé la sauvagerie. — Mais notre auteur tire de là un corollaire curieux. C'est qu'une société qui décline ne parcourt jamais, en sens inverse, les phases mêmes qu'elle avait parcourues pour progresser. La « déconstruction » d'une société n'est pas le pendant renversé de sa construction. La dislocation de l'empire romain, par exemple, n'a pas restauré les petites cités helléniques et italiotes : elle a amené la formation des nations modernes. Les inventions les dernières acquises ne disparaissent pas pour remettre au jour les inventions antérieures. Elles cèdent la place à des inventions différentes, inférieures peut-être, mais toujours nouvelles. Et ainsi la décadence elle-même, en matière sociale, n'est point une vraie régression.

1. *Lois de l'imitation*, chap. I, § I, p. 2.
2. *Id.*, chap. II, p. 49.

V

Ce dernier principe — l'irréversibilité de l'ordre des inventions, et par suite l'irréversibilité de toute l'évolution sociale — Tarde l'a développé surtout dans son livre intitulé *L'opposition universelle*. Cet écrit, postérieur aux *Lois de l'imitation* et à *La logique sociale*, forme en quelque sorte corps avec celles-ci. Notre auteur y étudie les oppositions diverses qu'on rencontre dans les sciences mathématiques, physiques, naturelles, en psychologie et en sociologie. Il y déploie sa finesse et son acuité d'analyse habituelles, mais on peut regretter qu'il les emploie ici trop souvent en de purs exercices de dialectique. L'œuvre devient pourtant plus concrète à mesure qu'elle se poursuit. L'idée maîtresse du livre dans toute sa partie sociologique (la seule sur laquelle nous ayons à nous expliquer ici), c'est que l'opposition ne joue pas dans la vie sociale un aussi grand rôle qu'on le croit d'ordinaire. Suivant Tarde, la théorie de la concurrence a trop longtemps dominé les esprits. Il s'élève là contre Darwin, de même que nous l'avions vu dans son premier grand ouvrage s'élever contre Spencer. Tout en rendant hommage à ce qu'il y a de fécond dans le darwinisme, il ne veut pas qu'on en tire ces conclusions sauvages auxquelles plus d'un écrivain aboutit. L'élimination d'une partie de l'humanité par l'autre lui paraît le contraire de l'idéal à poursuivre. La haine, la guerre, la lutte des classes sont à ses yeux entièrement condamnables. Sous toutes ses formes, la lutte est pour lui une activité d'une nature inférieure. Elle n'a qu'un mérite : c'est de faciliter l'adaptation des êtres au milieu, en amenant la survie des plus aptes. Mais ce moyen d'adaptation est, pour Tarde, de tous le moins parfait. L'accord des volontés, mieux que leur opposition, assurerait à l'humanité les conditions de son existence et de son progrès.

Peu de temps après *L'opposition universelle*, Tarde a publié un petit livre dans lequel il résume, ou plutôt tâche de coordonner, les trois ouvrages étendus dont nous venons de parler. Cet opuscule s'appelle *Les lois sociales*. Il ne donne pas un aperçu complet de ce qu'est suivant l'auteur la société, mais il dégage les facteurs essentiels que celui-ci y voit à l'œuvre. Ces facteurs sont au nombre de trois : ce sont la répétition, l'opposition et l'adaptation. La répétition, en matière sociale, est assurée, nous le savons déjà, par le jeu de l'imitation. Quant à l'opposition, c'est, suivant une formule ingénieuse de notre auteur, une « contre-imitation ». En effet, s'opposer à autrui, c'est chercher le même but que lui, par des

moyens plus ou moins semblables, plus ou moins différents. C'est donc l'imiter, au moins en très grande partie. Mais c'est aussi, dans une forte mesure, affirmer son individualité, donc innover et inventer. — Pour l'adaptation, elle se réalise par le moyen, soit de la répétition, soit de l'opposition. Elle crée quelque chose de neuf, un état de coordination préférable à l'état de confusion antérieur. Mais chaque adaptation qui s'opère reproduit partiellement, dans son processus ou dans sa forme, les adaptations antérieures. — Donc, derrière les trois procédés évolutifs dégagés ici par Tarde, répétition, opposition, adaptation, nous retrouvons toujours les deux forces fondamentales qu'il mettait en lumière antérieurement, invention et imitation. Sa théorie, en se complétant, ne modifie pas ses principes essentiels; elle se développe seulement sur ses bases premières.

VI

Connaissant l'ensemble des idées de Tarde sur le contenu de la psychologie sociale, il nous reste à résoudre une question, qui peut-être est logiquement la première, mais qu'il semble ne s'être posée que la dernière, et dans ses travaux les plus récents : quelle est la définition de cette science? quel est le rapport de ses deux éléments : psychologie et sociologie?

En une étude qui a pour titre *L'interpsychologie* [1], Tarde explique qu'il entend sous ce nom une forme nouvelle de la psychologie opposée à cette psychologie classique qu'on qualifie d'ordinaire (assez à tort) psychologie individuelle. Pour lui, l'interpsychologie étudierait l'action mentale de l'homme sur son semblable et la réaction qui s'ensuit, ainsi que l'action mentale de l'homme sur une collectivité soit groupée soit diffuse (société, foule, public) et la réaction de cette collectivité sur l'homme agissant. La psychologie sociale serait une partie de l'interpsychologie, et la sociologie serait « le développement et le complément sous forme objective » de cette psychologie sociale.

Cette dernière définition, jetée comme en passant et sans aucune explication, n'est peut-être pas tout à fait aussi claire qu'on le souhaiterait. Mais ce qui en résulte avec certitude, c'est que pour Tarde la sociologie ne peut que suivre la psychologie et dépend de celle-ci. Il a eu à cet égard une remarquable discussion avec un partisan autorisé de la thèse contraire, M. Eugène de Roberty, au cinquième congrès de l'Institut International de Sociologie, tenu à

1. Parue dans les *Archives d'Anthropologie criminelle*, juillet-août 1904.

la Sorbonne en juillet 1903, et où le sujet à l'ordre du jour était précisément « les relations de la sociologie et de la psychologie ». Chargé du rapport par lequel s'ouvrit le congrès, Tarde, dans ce travail intitulé *Psychologie et sociologie* — le dernier, si nous ne nous trompons, qui ait été publié de lui[1] — montra qu'il y a trois éléments de la vie psychique : l'intramental, action de l'esprit sur soi-même ; l'extramental, action du monde physique et vivant sur les esprits ; l'intermental, action des esprits les uns sur les autres. Le fait intermental élémentaire est la suggestion exercée à l'état normal par un esprit humain sur un esprit analogue, suggestion qui conduit ce dernier à une imitation du premier. L'intermental est l'élément essentiel dans la formation de l'esprit, car c'est surtout par l'imitation d'autrui que celui-ci se développe. Discutant une théorie qu'on lui oppose, et qui voit dans la contrainte la marque du fait social, il dit que cette contrainte n'a qu'une portée intramentale, car elle exprime une obligation que l'esprit se crée à lui-même. Réfutant aussi un autre système, il soutient que la méthode fondamentale de la sociologie ne peut être la méthode comparative, mais bien la méthode psychologique. Non pas, dit-il, que la comparaison n'ait pas sa place en sociologie : il croit au contraire que cette science doit tenir grand compte des observations faites dans nos sociétés sur les adultes, les enfants, les malades, les hypnotisés, des données que l'histoire fournit sur les sociétés passées, et même, mais très subsidiairement, de celles que l'ethnographie recueille sur les peuples inférieurs. Mais ce ne sont là que des matériaux bruts ; et pour les rendre intelligibles, pour leur donner la forme et la vie, il faut les éclairer à la lueur de la psychologie. Ce n'est jamais qu'en nous-même que nous trouvons l'explication analogique de ce qu'est autrui, de ce qu'il veut et de ce qu'il fait. En somme, le progrès pour la sociologie consistera, affirme Tarde, à se pénétrer de psychologie chaque jour davantage.

VII

Des principes généraux de la philosophie sociale, nous devons maintenant passer à ceux des sciences sociales particulières. Chacune de celles-ci correspond à un ordre spécial de phénomènes sociaux. Tarde, il est vrai, n'a nulle part donné expressément une liste de ces phénomènes. Mais on peut la dégager de l'ensemble de son œuvre. Il y aurait compris : la langue (qu'il regrettait de voir

1. Il est inséré dans le tome X des *Annales de l'Institut International de Sociologie*. Paris, Giard et Brière, 1 vol. in-8°, 1904.

si peu étudiée par les sociologues, la religion, le droit — tant criminel que civil —, le gouvernement, les mœurs, la vie économique, les lettres et les arts. Il ne s'est point expliqué d'ailleurs sur le classement logique de ces diverses séries de faits et sur leurs relations. Nous les prendrons donc une à une, dans l'ordre chronologique des livres où il les a traitées.

La criminologie est la première de ces recherches à laquelle, en raison même de sa profession de juge d'instruction, il se soit adonné. Il lui a consacré deux ouvrages, l'un de dimensions restreintes, *La criminalité comparée*, l'autre très étendu, *La philosophie pénale*. Nous nous bornerons ici à extraire de chacun d'eux sa théorie fondamentale. Dans le premier, Tarde fait ses réserves sur les doctrines des criminalistes italiens, très en vogue lorsqu'il écrivait, et spécialement sur le système du professeur Lombroso, pour lequel le criminel est, soit un aliéné, soit un sauvage, véritable survivance des temps primitifs au sein de notre civilisation, et d'après lequel les caractères criminels, somatiques autant que mentaux, sont innés chez l'individu. Pour Tarde, au contraire, l'innéité fait ici peu de chose : l'éducation et le milieu sont les facteurs importants. La criminalité n'est pas une tare héréditaire, c'est une industrie. Le type criminel n'est pas un type ethnique, c'est un type professionnel. Voilà l'idée maîtresse qui se dégage de *La criminalité comparée*. — Et voici maintenant celle qui domine *La philosophie pénale*. L'auteur cherche cette fois les conditions auxquelles un homme peut être dit criminel, responsable pénalement de ses actions. Il en trouve deux, l'identité personnelle et la similitude sociale. L'aliéné, auquel manque la première, et le monstre, auquel la seconde fait défaut, peuvent en effet être également considérés comme irresponsables. Cette théorie est d'une vérité qui confine à l'évidence. La nouveauté des termes employés par l'auteur la fit pourtant condamner à ses débuts[1]. On en est aujourd'hui venu à une plus équitable appréciation.

Après la criminologie, Tarde a voulu embrasser l'ensemble des phénomènes juridiques. Il leur a consacré ses *Transformations du droit*. Il y envisage tour à tour les diverses branches du droit, dans l'ordre où il lui paraît qu'elles se sont historiquement constituées, à savoir le droit criminel, la procédure civile, le droit des personnes, le droit des choses, le droit des obligations. Ce classement chrono-

1. Ce travail avait été tout d'abord un mémoire soumis à l'Académie des Sciences morales et politiques, dans un concours ouvert sur le rapport de la section de morale et qui avait pour sujet la théorie de la responsabilité. Le mémoire de Tarde, qui fait bon marché du libre arbitre, fut écarté dédaigneusement.

logique, au moins pour les trois derniers termes, soulèverait sans doute bien des objections. Notre auteur proteste contre l'idée étroite de certains historiens du droit, qui veulent trouver chez tous les peuples les mêmes phases dans l'évolution juridique. Et nous croyons que sur ce point il a raison. Il est probablement moins bien inspiré quand il suspecte la valeur des recherches contemporaines sur les origines de la famille, et va jusqu'à douter que le matriarcat ait jamais existé. Que celui-ci n'ait pas partout précédé le patriarcat, soit. Mais que nulle part la mère n'ait été le centre de la famille (car c'est à cela qu'il faut réduire la thèse du matriarcat), on ne peut le soutenir utilement. — Tarde esquisse les transformations d'ensemble du droit privé occidental, en montrant qu'il se fait sans cesse plus humain et plus large, qu'il admet un agrandissement graduel du cercle à l'intérieur duquel il y a des droits et des devoirs réciproques, et qu'ainsi ce cercle, d'abord limité à la famille, embrasse ensuite la nation, et tend à s'étendre aujourd'hui à l'humanité tout entière. C'est une illustration intéressante et vraie de sa théorie générale sur l'extension progressive des groupes sociaux, que nous avons vue précédemment en analysant *Les lois de l'imitation*. Déjà, du reste, dans ce dernier volume, il avait écrit des pages attachantes sur le droit, montrant notamment que les caractères du droit qui se répand sont : « plus de richesse dans le contenu et plus de simplicité dans les formes, une part plus large faite aux contrats, aux engagements réciproques, à l'équité, à l'humanité, à la raison individuelle[1] ».

Les phénomènes politiques ont fourni à Tarde la matière d'un volume, *Les transformations du pouvoir*. Ils lui donnent l'occasion d'appliquer à nouveau sa théorie d'ensemble. Le pouvoir est, dit-il, d'origine psychologique; il tient au prestige exercé par certains individus sur les masses. L'autorité politique repose sur la croyance et le désir : les autorités dites légitimes s'appuient surtout sur des croyances; les autorités dites tyranniques, sur des désirs. On voit le pouvoir détenu d'abord par des noblesses, successivement militaires, religieuses, économiques, esthétiques. On l'aperçoit ensuite passant à des capitales, qui peuvent être également de quatre sortes, analogues aux précédentes. Enfin, on assiste aujourd'hui à sa décentralisation, à sa diffusion dans toute la masse de la société, laquelle devient de plus en plus démocratique. — En politique comme en tout autre domaine social, trois séries de faits se produisent : des répétitions, des oppositions, des adaptations. Les

1. *Lois de l'imitation*, chap. VII, § IV, p. 344 de la 2e édition.

premières consistent dans l'imitation de la classe supérieure par la classe subordonnée, d'un pays prestigieux par d'autres qui lui empruntent sa constitution, d'une métropole par ses colonies, etc. Les secondes consistent surtout dans les luttes des divers États, et dans celles des différents partis au sein d'un même État : à ce dernier sujet, l'auteur pense que la garantie des minorités et des partis vaincus consiste beaucoup moins dans la division des pouvoirs, que dans le manque d'accord existant, chez les gouvernants, entre les croyances et les désirs, et dans l'obstacle que celles-là mettent à la pleine réalisation de ceux-ci. Quant aux adaptations, elles se marquent par les transformations que le pouvoir subit quand d'autres ordres de faits sociaux importants se modifient; ainsi les changements dans l'ordre religieux ou dans l'ordre économique le font passer en nouvelles mains; toute invention considérable a sur lui sa répercussion. — Enfin Tarde étudie les divers arts qui se sont constitués en vue de conduire les hommes : notamment l'art du journalisme, sur lequel il reviendra en détail dans *L'opinion et la foule*, l'art pédagogique, l'art diplomatique. Il cherche les principes de la morale politique, et il est amené à conclure que les préceptes de celle-ci varient sans cesse au gré des circonstances, à la différence, dit-il, de ceux de la morale privée, essentiellement traditionnaliste et attachée aux usages.

Les deux volumes qui forment *La psychologie économique* sont le dernier des grands ouvrages de Tarde. Ici encore, notre auteur essaie de trouver à ses divisions favorites un emploi. Les faits économiques peuvent, suivant lui, comme tous les autres faits sociaux, se répartir en répétitions, oppositions, et adaptation. Dans le domaine de la répétition, il place les besoins, les travaux, la monnaie et le capital. Dans celui de l'opposition, il groupe les prix, la concurrence, les crises, les rythmes économiques. Dans celui de l'adaptation, il met l'imagination industrielle et commerciale, la propriété, l'échange, l'association. Ces divisions neuves ont trouvé peu de faveur auprès des économistes; ils ont continué à faire plutôt usage de la distinction classique des faits économiques en : production, circulation, répartition ou distribution, consommation des richesses; et il nous paraît qu'ils n'ont point eu tort. — Plus heureux a été Tarde dans la partie maîtresse de cet ouvrage, celle qui concerne la notion de la valeur, fondamentale en économie politique. Il y montre que, pour expliquer la valeur des choses, il faut tenir compte, non pas principalement du conflit des divers acheteurs, mais surtout du conflit des désirs dans un même esprit. Par là, il établit que l'explication de la valeur est

toute subjective, comme l'ont bien vu les partisans de la doctrine de l'utilité finale. La théorie de Tarde ne concorde d'ailleurs pas totalement avec cette dernière, loin de là ; et, pour apprécier tout son mérite original, il ne faut pas oublier que le principe avait été posé par notre auteur dans un article écrit vingt ans avant *La psychologie économique* et intitulé *Les deux sens de la valeur*. On regrettera seulement que Tarde, pour affirmer sa conception, l'ait exagérée, en allant presque jusqu'à dénier à certain moment toute action à la concurrence des acheteurs sur la valeur. Il a certes raison de dire que la « loi de l'offre et de la demande » appelle des corrections, mais son tort est de vouloir parfois la rejeter entièrement. On portera un jugement analogue sur sa théorie du capital. Pour lui, le capital est l'ensemble des inventions humaines, la somme des *idées* industrielles accumulées. Nous l'approuvons d'avoir mis en lumière le rôle de la découverte dans la formation du capital. Mais nous ne pouvons oublier que cette découverte n'est pas tout, qu'il lui faut une réalisation matérielle pour prendre rang parmi les *choses* qui seules composent le capital. — Les vues ingénieuses dont fourmillent ces deux derniers volumes de Tarde sont un peu toutes de ce genre. Notre auteur s'y montre plus psychologue qu'économiste. Les réalités concrètes y disparaissent pour lui devant les conceptions dont elles s'inspirent.

Tarde n'a point consacré d'ouvrage spécial aux autres ordres de faits sociaux particuliers — langage, lettres, arts, sciences, religion, morale. S'il eût vécu, il en aurait probablement fait l'objet de ses cours ultérieurs au Collège de France, et n'aurait pas manqué de donner en de nouveaux volumes l'essentiel de cet enseignement. A défaut de ces travaux étendus, on peut du moins glaner dans ses écrits de sociologie générale quelques indications intéressantes sur ces ordres de phénomènes. En linguistique, il a examiné le fait de la formation des langues romanes, toutes dérivées d'une source unique, le latin, et constituant dans leur ensemble une véritable « espèce sociale ». Il proteste contre l'idée qu'elles aient pu naître d'une décomposition spontanée du latin qui se serait produite d'une manière identique sur les points les plus différents de l'empire romain. Il indique que leurs similitudes viennent de ce que telle invention verbale ou grammaticale, apparue en un lieu déterminé, s'est répandue de là, par imitation, jusqu'aux terres les plus éloignées. Il en donne comme exemple le remplacement de la déclinaison par l'article. Mais cela reste chez lui une indication sans démonstration positive[1]. — Pour les lettres,

1. *Lois de l'imitation*, chap. VII, § I, p. 281 de la 2e édition.

les arts et les sciences, leur diffusion imitative et la constitution d'écoles intérieurement homogènes, mais opposées les unes aux autres viennent encore à l'appui de sa théorie générale. — En matière religieuse, il a jeté un coup d'œil rapide sur l'évolution des cultes. « Le rythme historique des religions, dit-il, est un passage alternatif du prosélytisme à l'exclusivisme, et vice versa, indéfiniment[1]. » Le premier Dieu a été le père, l'ancêtre; c'est l'âge de la gérontocratie, le règne de l'imitation continue. Plus tard vient le règne de l'imitation-mode, l'âge de la thériolâtrie; le Dieu alors est l'animal (le totem). Cette phase ne se rattache d'ailleurs pas à la précédente par un lien de filiation directe : « l'animal n'est réputé ancêtre qu'après avoir été déifié »;... « ce n'est pas le totémisme qui explique la déification des animaux, c'est celle-ci qui peut seule expliquer raisonnablement le totémisme[2] ». Quant aux époques actuelles, elles ont vu reculer la religion, mais ce n'est pas de la manière que l'on croit d'ordinaire : on ne doit pas penser que tous les hommes soient moins religieux que jadis; les uns ne le sont plus du tout, les autres le sont encore tout autant que leurs ancêtres; « il n'est pas vrai que le progrès de la civilisation ait pour effet de reléguer la religion dans un coin des âmes; il est de l'essence de la religion d'être tout ou rien[3]. » — Venons-en enfin aux phénomènes moraux. Le cercle moral, comme tous les cercles sociaux, va en s'élargissant : c'est-à-dire que le nombre des êtres envers lequel on se juge obligé croît sans cesse. Mais en même temps la nature du devoir se modifie. Autrefois, on se sentait des devoirs à longue répercussion dans le temps, tel que le devoir de chasteté pour les femmes. Aujourd'hui, on se reconnaît plutôt des devoirs à large répercussion dans l'espace, tels qu'une probité scrupuleuse même envers les étrangers, un respect sincère de toutes les races, fussent-elles inférieures[4]. D'ailleurs, le nom même de devoir va perdant de son prestige; on lui préfère actuellement le nom d'honneur : on met son honneur, plutôt que son devoir, à se conduire de telle ou telle manière[5]. Mais, au fond, l'idée de devoir mérite de subsister, car elle répond à un vrai besoin; « l'obéissance au devoir offre deux grands avantages : elle dispense le plus souvent de prévoir et toujours de réussir[6] ». Seulement, il y a aussi des

1. *Lois de l'imitation*, § II, p. 290.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 292-299.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 306.
4. *Id.*, chap. VII, § VI, p. 388.
5. *Id.*, *ibid.*, p. 387.
6. *La variation universelle*, § VI; dans les *Essais et mélanges sociologiques*, p. 411.

conflits entre les devoirs, et ces oppositions sociales ne sont pas les moins redoutables de toutes [1].

VIII

Avec ces dernières considérations sur la morale, nous en sommes arrivés aux problèmes pratiques qui ne peuvent pas ne point préoccuper le sociologue. Si dégagé qu'il soit de l'action proprement dite, celui-ci ne saurait pourtant rester indifférent à la marche actuelle du groupe dont il fait partie, et il doit avoir ses préférences à cet égard. On aimerait savoir quelles furent celles de Gabriel Tarde, et en quoi consistait son idéal social. Des erreurs ont même eu cours a cet égard, et il importe de les rectifier. Tarde passe parfois pour avoir été un esprit religieux et pour avoir cru à l'efficacité sociale du catholicisme. Ce qui est certain, c'est qu'il avait été élevé dans une maison religieuse et qu'il fit donner pour des raisons contingentes qu'il nous indiqua le même enseignement à ses fils. C'est encore qu'il voulut être enterré suivant les rites de l'Église. Il s'en est expliqué lui-même, avec une bonne foi charmante, dans une de ses dernières pièces de vers. On voudrait la reproduire ici tout entière, car elle fait honneur à son talent poétique. Faute d'en avoir la place, on en citera au moins quelqu strophes.

Il est dans mon village, au milieu de la plaine,
Lieu charmant où toujours rajeuni je reviens,
Une pièce de terre inculte et de fleurs pleine,
Une friche sacrée où dorment tous les miens.

Là je veux que des bras amis portent ma bière,
De laboureurs suivie, et de vous, mes enfants,
Et je veux qu'un pieux murmure de prières
Accompagne vos pleurs tout le long de mes champs.

Oui, je veux, philosophe inconséquent peut-être,
Impénitent qui sait? libre jusqu'à la fin,
Je veux que mon convoi soit conduit par un prêtre,
Par notre bon curé, mon plus proche voisin.

Car un espoir divin s'est levé dans notre ombre,
Décevant? il se peut, — menteur? je le veux bien
Mais après tout, parmi nos mensonges sans nombre,
Un mensonge de plus ou de moins, ce n'est rien [2].

On retrouvera dans ces beaux vers un écho des grands lyriques

1. *La variation universelle*, dans les *Essais et mélanges sociologiques*, p. 413.
2. Cette pièce, ou du moins sa plus grande part, a été publiée dans le n° de juillet-août 1904 des *Archives d'Anthropologie criminelle*, tout entier consacré à la mémoire de Tarde.

français du début du XIX[e] siècle. On y sentira l'attachement de Tarde au principe qu'il appelait lui-même celui de « l'imitation-coutume ». On y notera cette pointe particulière de l'esprit gascon, qui traite gaiement des choses les plus graves, voire les plus funèbres, et pour qui « un mensonge de plus ou de moins, ce n'est rien ». Mais on y admirera aussi, jusque dans ce mensonge, la haute sincérité et la droiture de Tarde, qui avoue pleinement son mensonge, en se rendant compte qu'il est par ce dernier acte infidèle à la pensée intime de toute son existence, et qu'il ne fait plus ainsi que rendre hommage à une croyance à laquelle il est devenu étranger. Car réellement son œuvre philosophique est entièrement dégagée de l'idée religieuse. On n'y rencontre pas la moindre allusion à une foi quelconque, à une certitude métaphysique ou même à une espérance en « l'au-delà ». Un jour où nous lui en parlions, il nous déclara nettement que son abstention sur ce point était réfléchie et volontaire. « Je ne prononce jamais — nous dit-il en résumé — le nom de la divinité que dans mes vers, parce que là il peut être pris en un sens symbolique. Je crois la science appelée à remplacer la religion ; ce sera le résultat d'une évolution lente et continue, que je n'éprouve pas le besoin de hâter. »

Libéré dans sa vie intime des préoccupations du croyant, il l'était aussi, à plus forte raison, dans sa vie extérieure. S'il n'a joué aucun rôle politique proprement dit, il s'est souvent expliqué sur les choses de la politique. Jamais il n'a, à notre connaissance, exprimé une préférence quelconque pour une organisation théocratique. Certes, le régime actuel de la France ne lui paraissait pas de tous points satisfaisant. Mais les régimes passés lui semblaient moins bons encore. Il trouvait à l'état de choses présent au moins un avantage incomparable, la liberté entière de penser et d'écrire dont il y jouissait. « Puisse, pour les libres esprits — a-t-il un jour écrit [1] — se prolonger cette inappréciable anarchie intellectuelle qu'Auguste Comte déplorait ! » Il serait difficile de dégager de sa pensée, si complexe et tout en nuances, un idéal politique défini dont on pût dire qu'il souhaitait la réalisation en son pays. Un point est incontestable : il voulait avant tout le respect du droit individuel. Au cours de la crise morale qui a, dans ces dernières années, divisé notre patrie, il n'a jamais cessé de se ranger du côté de ceux qui se réclamaient uniquement de la justice et de la vérité. Convaincu, tout d'abord par des raisons tirées de la graphologie — science qu'il aimait et pratiquait avec talent [2] — qu'une erreur

1. *Lois de l'imitation*, chap. VII, § II ; 2[e] édit., p. 310, note 1.
2. Il lui a consacré un travail, reproduit dans ses *Études de psychologie sociale*.

judiciaire avait été commise, il proclamait que son pays s'honorerait en la réparant. Il l'a dit notamment dans la séance de la Société de Sociologie de Paris du 7 juin 1898. M. de Roberty y avait fait un exposé sur ce sujet : « le crime collectif » et il avait terminé son rapport sur ce problème d'ordre scientifique par une allusion très précise aux faits qui se déroulaient à ce moment. Tarde, qui présidait la séance, et que son titre n'obligeait pas à se mêler au débat, ou semblait même plutôt en détourner, n'hésita pas au contraire à s'y jeter pleinement, pour affirmer très haut qu'il partageait la conviction du rapporteur sur l'affaire dont il s'agissait, et qu'il souhaitait comme lui une revision de la décision rendue. Ce sont des débats sur lesquels la paix aujourd'hui doit se faire, mais que ne sauraient oublier ceux qui en furent les témoins émus, surtout quand il s'agit de rendre hommage à la mémoire des hommes qui y ont tenu une conduite honorable, prouvant à la fois la perspicacité de leur jugement et la fermeté de leur caractère.

Si le droit individuel eut en Tarde un ardent défenseur, en revanche ce qu'on appelle aujourd'hui « le droit social » ou « le droit collectif » ne paraît pas l'avoir beaucoup préoccupé. Nous assistons actuellement à la naissance d'une « législation de classe », qu'il vaudrait mieux à tous égards nommer une législation professionnelle, et qui a pour but de sauvegarder les intérêts des travailleurs manuels. Les revendications du socialisme ont partout pénétré, et elles inspirent les Parlements de tous les pays. Tarde ne s'y est, croyons-nous, jamais associé. Ce n'est pas qu'elles ne l'aient frappé, en tant que phénomène social. Mais il les a regardées de l'œil calme du savant, à qui il suffit de comprendre divers faits courants et qui n'éprouve point le besoin de s'y mêler. Ou s'il a éprouvé à leur égard quelque émotion, elle a dû être une certaine inquiétude de voir déranger par ces revendications bruyantes et un peu brutales l'équilibre d'un monde auquel il était habitué. Nous croyons qu'on chercherait vainement dans son œuvre une protestation en faveur des déshérités de la fortune et un appel au législateur ou même à l'action privée à leur profit. C'est ce qui fait que les écrivains socialistes ont souvent peu goûté ses écrits. Ils reprochent à ses théories leur caractère individualiste, ils le traitent dédaigneusement de « publiciste bourgeois ». Et nous ne voudrions pas nier en effet que, s'il n'a rien d'un « réactionnaire », il ne puisse être considéré à bien des égards comme un « conservateur » de l'ordre de choses existant.

Mais qu'est-ce donc qu'il en voulait surtout conserver? Certes, il n'était point un misonéiste. Aucune idée ne l'effrayait. Il lisait

avec passion les livres les plus variés, les plus opposés même, et il se plaisait à trouver en chacun d'eux quelque chose d'intéressant et d'original. Il admettait volontiers qu'il se fît un renouvellement progressif de toutes les conceptions reçues. Il aurait sans doute accepté un pareil renouvellement pour l'ordre politique et pour l'ordre économique, aussi bien que pour l'ordre proprement intellectuel. Il n'y a qu'une chose qu'il cherchait à maintenir, et il semble à un premier examen que c'était la morale traditionnelle. Une société sans coutumes morales, ne serait-ce point un navire sans gouvernail ? Quand Tarde parle des freins à opposer à la marée montante de la criminalité, c'est surtout au renforcement de l'éducation morale qu'il conseille de s'adresser. Seulement il faut bien entendre sa pensée, et nous croyons que derrière cette première interprétation, quelque peu superficielle, on en peut trouver une autre, plus profonde et plus vraie. Chez cet esprit si primesautier, il serait bien singulier que la forme emportât le fond; on s'étonnerait à bon droit qu'il eût attaché une importance capitale à la conservation des usages moraux, indépendamment de l'âme qui les fait vivre. Aussi n'en est-il pas ainsi. Ce qu'il voit d'excellent dans la moralité coutumière, ce n'est pas le corps même de ses prescriptions, ni la rigueur en quelque sorte automatique avec laquelle elles sont obéies; c'est l'aspiration vers un ordre parfait, dont elles sont la traduction plus ou moins incomplète. Pour ce poète, la primauté revient partout à l'idéal. La beauté est, en toutes choses, le but et la source de la vie. L'aspiration vers les jouissances désintéressées, celles que donnent l'art et la science entre autres, est pour l'humanité l'acquisition la plus précieuse qu'elle ait faite au cours des âges, le produit le plus achevé de son évolution multi-séculaire. C'est ce bien qu'il faut défendre contre les incursions des « barbares », contre la soif toujours croissante des satisfactions matérielles, pour lesquelles notre époque risque d'oublier toutes les autres. Ce qu'il importe donc surtout, c'est de renforcer par l'éducation le goût des choses de l'esprit, le culte du beau et du noble sous toutes ses formes. Il faut apprendre à chacun à se faire son idéal, auquel on tiendra d'autant plus qu'il sera plus individuel. L'élaboration et la diffusion du patrimoine intellectuel, commun à l'humanité et qui sert de base à l'idéal personnel, est la tâche propre du penseur, et, en y travaillant pour sa part, Tarde crut avoir rempli tout son devoir envers ses contemporains et envers la postérité.

IX

Après avoir analysé l'œuvre de Tarde et essayé d'en dégager l'inspiration, il nous reste à en apprécier la portée.

Comme toutes les figures qui sortent de l'ordinaire, Tarde eut ses admirateurs passionnés et eut aussi ses détracteurs. Aux uns, nous avons entendu dire qu'il représentait seul la sociologie française; aux autres, qu'il n'y tenait, que surtout il n'y tiendrait dans l'histoire, qu'une place négligeable. Aucun de ces deux jugements extrêmes ne nous paraît équitable.

Lorsque Tarde commença à écrire, l'œuvre imposante d'Auguste Comte avait déjà fait dans le monde intellectuel une profonde impression, et les disciples de ce maître lui avaient donné les développements dont elle est susceptible. D'un autre côté, Herbert Spencer avait presque achevé la série considérable de ses travaux, et lui aussi avait formé de nombreux élèves. En France, toutes les écoles qui devaient se disputer le champ de la sociologie étaient constituées. *Les sociétés animales* de M. Espinas, *La science sociale contemporaine* de M. Fouillée, les premiers volumes de Charles Letourneau sont antérieurs aux *Lois de l'imitation*, et on peut dire qu'avec eux s'étaient formulés les principes de l'école naturaliste, de l'école idéaliste, de l'école matérialiste en sociologie. D'autre part, les diverses formes du socialisme étaient apparues. Enfin, les sciences sociales particulières — histoire des religions, histoire du droit, histoire économique, etc. — avaient pris corps et poursuivaient leurs patientes et fructueuses investigations. Tous ces mouvements d'idées, si divers d'ailleurs et à bien des égards si opposés entre eux, ont devancé la venue de Gabriel Tarde. On ne peut donc pas dire qu'ils aient été suscités par ses écrits, et lui-même, en sa loyauté, aurait repoussé toute part dans leur formation.

A-t-il du moins exercé une action sur eux postérieurement à leur naissance, a-t-il modifié d'une manière appréciable leurs directions? Nous ne le croyons pas davantage. Tarde, parmi les penseurs, est resté un isolé. S'il doit relativement peu aux théories d'autrui, en revanche il leur à peu prêté à son tour. Sa manière était trop personnelle pour qu'aucun pût songer à se l'assimiler. Aussi ceux mêmes qui l'admiraient ne le suivaient-ils point. Le grand théoricien de l'imitation n'a pas trouvé d'imitateurs. Les courants de pensée en philosophie sociale sont restés ce qu'ils étaient avant lui. Les sciences sociales particulières ont poursuivi leurs constatations minutieuses sans se préoccuper beaucoup de ses théories. Il n'a pas pu influer non plus, pour des raisons que nous avons dites,

sur les doctrines d'action, sur les systèmes socialistes. Au total, il n'a pas fait école. Comme un autre sociologue notoire dont il fut le contemporain, Albert Schæffle, il est apparu comme un météore d'un éclat particulier, traversant des constallations moins brillantes sans s'y fixer et sans les entraîner à sa suite.

Mais alors, ne faudra-t-il pas dire que sa tentative est demeurée infructueuse? Nous ne le croyons point. Deux sortes de services ont été rendus par lui à la sociologie. D'abord, il a éveillé les esprits. La sociologie a été aimée, dans le public intellectuel en France et même à l'étranger, pour lui et à travers lui. Beaucoup de gens y sont venus grâce à son action, qui jusque-là nourrissaient contre elle des préventions tenaces. Et si aujourd'hui cette science — dont il y a quinze ans on raillait le nom et les aspirations — s'est fait reconnaître de tous, c'est en partie à la sympathie qu'il inspirait qu'elle le doit. De cela, ses adeptes ne devront jamais cesser de lui savoir gré. — Ce n'est pas tout, et ce n'est même pas l'essentiel. Il a rendu à la sociologie, pour l'avenir même, un service aussi grand que celui dont elle lui est redevable dans le présent. Il l'a enrichie d'une théorie considérable, d'un principe neuf, juste et fécond. Le rôle de l'invention et celui de l'imitation n'étaient certes pas inconnus avant lui, mais c'est lui qui les a mis en pleine lumière, particulièrement le second. Par là, on peut dire qu'il a été un créateur. Car, dans le champ des sciences sociales, rien n'est jamais absolument nouveau, les choses humaines ayant toujours été constatées par plusieurs observateurs successifs, et l'originalité ne peut consister que dans la démonstration de l'importance décisive de quelqu'une d'entre elles ou dans la lumière apportée à son examen. Tarde a réalisé l'une et l'autre : il a marqué le rôle capital de ces deux facteurs, de l'imitation surtout, et il les a étudiés avec profondeur, en dégageant même certaines de leurs lois. A ce dernier égard, il s'est montré un vrai savant. L'une au moins de ses formules — la loi suivant laquelle l'imitation rayonne d'abord unilatéralement du supérieur à l'inférieur, puis réciproquement de l'inférieur au supérieur — a tous les caractères d'exactitude et de précision qu'exigent les formules proprement scientifiques. On l'appellera sans doute dans l'avenir la « loi de Tarde » et ce ne sera que justice : tous les systèmes à naître lui feront une place. Ainsi l'œuvre de Gabriel Tarde ne périra pas tout entière. Jusqu'aux âges lointains, ceux qui continueront l'édifice dont il fut l'un des premiers constructeurs salueront la pierre qu'il y a apportée et sur laquelle son nom restera inscrit. De combien de sociologues en pourra-t-on dire autant?

René Worms.

LA QUESTION

D'UNE

LANGUE INTERNATIONALE ARTIFICIELLE

(*Suite et fin* [1].)

Gardons-nous maintenant de tomber nous-mêmes dans l'erreur que nous reprochons aux traditionnalistes, en renversant simplement les termes et en déclarant d'emblée naturel tout ce qui est mauvais dans le langage et excellent tout ce qui est réfléchi ou artificiel. Concluons seulement que ces termes « artificiel » et « naturel », le second surtout, sont imprécis, et sous peine de prolonger l'ère des malentendus, devraient être abandonnés ou très nettement définis chaque fois. Tous les caprices et toutes les anomalies du langage sont en dernier ressort « naturels », dans la grammaire et la syntaxe comme dans le vocabulaire : étant donnés les circonstances, le but que l'on avait et les aptitudes du parleur, il était « naturel » qu'ils se produisissent ; c'était le chemin le plus court. Ces caprices se produisent soit à l'origine du langage quand celui qui parle ne voit pas les applications plus générales qu'une expression ou construction pourra avoir, et vise ainsi un cas individuel ; soit plus tard encore quand un individu ne voit pas d'autres applications plus générales, même quand d'autres les ont vues, et, pour une raison ou pour une autre, voit sa façon de parler imitée au détriment d'une meilleure. En tout cas le moment peut toujours venir où ces caprices seront remarqués et où on cherchera à les écarter. Ce sera « naturel » encore. On voit que cette conception de « nature » est si vague qu'elle sert à désigner deux phénomènes en sens juste opposés. Et ce n'est pas tout. Ce qui est important ici c'est, d'abord, que le caprice, ou bien peut être remplacé par un autre caprice qui sera ou devrait être aussi éphémère que le premier, ou bien il peut être remplacé par quelque chose de vraiment supérieur. Dans le premier cas, rien à remarquer, c'est bonnet

1. Voir le numéro de juillet.

blanc pour blanc bonnet. Mais dans le second cas, nous remarquons que cette correction peut être réalisée de deux manières.

Elle peut l'être par réflexion consciente; on peut tâcher de régulariser le langage comme on régularise le cours d'une rivière. Il n'y a pas très longtemps M. A. Chamberlain, professeur à l'Université de Clark, aux États-Unis, proposait de hâter l'avènement de la langue anglaise comme langue internationale en introduisant une série de modifications artificielles, toutes parfaitement réalisables, sinon toutes recommandables : abandonner tout à fait et décidément le subjonctif, n'avoir qu'une forme pour le verbe et le substantif (*profit* = le profit, et profiter, *seal* = le sceau et sceller, selon le contexte); n'avoir qu'une forme pour l'adjectif et l'adverbe (*long* = long et longtemps, *only* = seul et seulement); supprimer la conjonction *that* (que) toutes les fois que cela est possible (*I know he is dead*, au lieu de *I know that*...), — ces simplifications sont réalisables puisqu'elles sont déjà adoptées en nombre de cas; d'autres seraient nouvelles et basées sur le fait que d'autres langues se passent de la distinction; par exemple, abandonner la distinction des relatifs *who* et *wihch*, le premier pour personnes, le second pour choses; abandonner la distinction de cas sujet et cas objet du relatif « qui » (*who* et *whom*), cette distinction de cas ne se faisant pas avec *which*, et cependant nulle confusion ne se produit [1]. Nous le répétons, certaines de ces réformes ne sont probablement pas désirables, mais rien n'empêcherait *a priori* de les réaliser et elles nous montrent un cas très clair où la réflexion propose artificiellement de remplacer le caprice par l'uniformité dans le sens de la perfection.

Mais cette correction du caprice peut se faire aussi inconsciemment; nos adversaires diraient de nouveau « naturellement », tandis que nous précisons en disant « automatiquement »; Lamartine, par exemple, écrivait « vêtissait » pour « vêtait », Rousseau « démentissent » pour « démentent ». On a également « automatiquement » réagi contre le capricieux « dites », en faisant suivre la forme générale à tous les composés : *dédisez*, *contredisez*, etc. (sauf *redites*). De même en anglais et en allemand, les enfants diront fréquemment *I kneeled* et *I goed*, pour *I knelt* et *I went*, et *ich fahrte*, *ich fallte* pour *ich fuhr*, *ich fiel* [2]. C'est donc bien la nature qui crée

1. *Science*, 22 nov. 1901.

2. M. de Gourmont, dans *Esthétique de la langue française*, p. 159, déclare avoir entendu en français : *buver*, *cuiser*, *romper*, *pleuver*, *mouler* (pour moudre), *chuter* (pour choir). Il ajoute : « On a abandonné depuis longtemps *tistre*, pour *tisser*, *semondre* pour *semoncer*; *imbiber* remplace *imboire*, qui devient archaïque; on oublie *émouvoir* et l'on abuse d'*émotionner*. »

le caprice et la nature qui le corrige; mais la seconde nature est différente de la première en ce qu'elle est mieux informée; l'action de correction peut être consciente et automatique, c'est toujours sinon l'intervention réfléchie de l'homme, du moins l'intervention de l'homme réfléchi, ce qui pratiquement revient au même. L'erreur du traditionnalisme consiste à rattacher l'action automatique à l'action brute, irréfléchie; nous prétendons qu'elle se rattache intimement à l'action réfléchie; plus que cela, elle la suppose.

L'action de la réflexion ou l'action artificielle est donc bien essentiellement dans le sens du progrès. C'est l'esprit de système qui proteste contre le capricieux; et s'il fallait encore une preuve que l'artificiel est excellent, nous la verrions dans ce fait que nous n'éprouvons aucune difficulté à conjuguer n'importe quel nouveau verbe artificiellement formé : personne ne saurait prétendre qu'il lui est plus naturel de conjuguer *être* ou *aller*, ou *mourir*, que *oxyder*, *stopper*, *luncher*.

Le cas du pronom personnel est, de ce point de vue encore, fort intéressant. Nul doute que si la langue française s'était développée plus longtemps de façon absolument spontanée, elle aurait fini par substituer, par automatisme, le système analytique qui prévaut en anglais, au synthétique du latin — ce qui eût été dans le sens général de son évolution. Mais quand on commença à écrire, l'emploi du pronom personnel tel qu'il était à la période transitoire dont nous parlons, et qui consiste en un mélange de synthétisme et d'analytisme (me = moi = à moi, leur = à eux, etc. [1]), fut adopté; par une circonstance en réalité étrangère au langage lui-même et qu'on peut caractériser comme artificielle, l'évolution fut arrêtée et cela nous valut notre défectueux système moderne. En anglais cette interruption n'a pas eu lieu, et voilà pourquoi aucun Français aujourd'hui n'a la moindre difficulté à apprendre à manier le pronom personnel anglais qui est logiquement analytique, tandis que pour un Anglais l'intelligence de nos pronoms personnels est la mer à boire; ils ne l'apprennent jamais par des règles — quand ils l'apprennent — mais à force d'usage. On voit bien que nous ne prétendons pas que l'intervention artificielle dans le langage soit toujours bonne. Il en est de bonne et de mauvaise. Mais il y a cette grande différence d'avec le naturel organique des traditionnalistes, que l'artificiel — soit conscient, soit automatique — doit, sauf empêchements matériels venant d'un domaine entièrement différent de celui de la linguistique, et

1. Il *me* donne; donne-*moi*; c'est *à moi*.

de par son essence même, viser toujours au perfectionnement en raison du degré d'intelligence et de compréhension du sujet parlant. Supposons que l'on reprenne aujourd'hui ce chapitre du pronom personnel et le rende logique comme le système anglais — ce qui est fort possible, l'adoption dans la pratique présenterait seule peut-être des difficultés, — ce serait l'artificiel, encore cette fois, mais engendrant un ordre de choses supérieur, et corrigeant l'intervention artificielle qui avait arrêté la marche vers le perfectionnement pendant quelques siècles[1].

L'intellectualité de l'automatisme — rangé à tort par nos adversaires parmi les produits naturels purement organiques — est la même que celle de l'artificiel réfléchi. Celui-ci arrivera donc fort bien à prendre la place de l'automatisme dans la formation d'une langue qui ne sera ni plus morte, ni plus vivante qu'une autre. En outre, tandis que la nature tâtonne pour toucher le but, marche en aveugle (Paul, *Sprachgeschichte*, y a insisté avec raison, p. 29-30), la pensée peut combiner son action et arriver plus vite. Dût-elle se tromper, ce qui est fort possible et même probable, ses erreurs ne seront pas si longues ; elle en aura conscience bientôt et voudra se corriger. Le langage prend ainsi — et ainsi seulement — sa place à coté des autres arts, professionnels et beaux-arts. Il serait bizarre que l'homme voulût se priver des avantages qui lui sont offerts en ce domaine et s'en remettre à la nature alors qu'il ne le fait nulle part ailleurs. D'un côté la nature nous fournit des arbres mais pas de planches, des pierres mais pas de statues, des grottes mais pas de maisons, des diamants, même, mais elle ne les taille pas. De l'autre il n'est nullement besoin de violer aucune loi naturelle pour transformer ces éléments naturels en produits artificiels, même les plus complexes. Un physicien suit les lois naturelles de la physique quand il construit un téléphone — et cependant il fait œuvre artificielle ; un romancier suit les lois psychologiques naturelles du développement des caractères — et cependant il fait œuvre artificielle ; un paysan suit les lois naturelles de croissance des animaux et des produits de la terre quand il cultive ses champs et élève son bétail — et cependant il fait œuvre artificielle. Sans lui le bétail s'élèverait et se reproduirait, sans lui le blé mûrirait, sans lui

1. Une confirmation intéressante de cette idée vient de nous être offerte. Le critique munichois Fr. Blei, dans un petit volume sur cinq écrivains du XVIII[e] siècle, dont le premier est le Suisse Bodmer, discute la langue des écrivains dont le dialecte est la langue maternelle, et il constate que d'une façon générale les Suisses, c'est-à-dire ceux qui *travaillent* le plus leur langue écrite, car elle n'est pas chez eux *naturelle*, écrivent mieux que les Allemands. (Cité d'après *Mercure de France*, 1[er] janvier 1905, p. 140.)

la terre donnerait ses fruits — mais précisément parce qu'il fait entrer un élément artificiel dans ses entreprises d'agriculture, son bétail est plus vigoureux et plus gras, son blé croît plus beau et plus serré, les fruits de la terre plus savoureux et plus riches. Il est absolument évident qu'il en est de même pour le langage. Comme l'a fort bien dit M. Couturat : « Ce n'est pas seulement l'art, mais l'industrie et la civilisation tout entière qui répondent à la définition de Bacon : « homo additus naturae ». C'est justement le privilège de l'homme de diriger et de corriger la nature, de la perfectionner au besoin et de la discipliner. Dans toutes les institutions et dans toutes les productions humaines le progrès consiste à remplacer l'action spontanée par l'action réfléchie, l'instinct par la raison. Il ne faut donc pas s'en laisser imposer par le respect superstitieux de la *nature*, de l'*évolution* ou de *la vie* : ce n'est au fond qu'un sophisme paresseux » (*Pour la langue internationale*, p. 25-26). Pour nous il semble évident que ce sont les difficultés pratiques d'introduire des réformes dans nos langues courantes, difficultés en effet considérables et de toute nature, qui, à leur insu, ont réagi sur l'esprit des linguistes et les ont amenés à édifier leur thèse de difficultés théoriques[1].

Nous croyons avoir montré que fondamentalement — et contrairement précisément à la théorie linguistique traditionnelle — 1° la nature et le caprice sont dans des rapports de cause et d'effet ; 2° au contraire l'artificiel et le caprice sont, en dernier ressort, des ennemis irréductibles. Cela signifie que le caprice, quand il a été une fois introduit dans la langue par des circonstances naturelles à la fois et accidentelles, ne peut être écarté systématiquement, valablement, en sorte d'éviter tout risque de corriger un caprice en lui substituant simplement un autre caprice, que par l'artificiel.

Terminons ce sujet en remarquant qu'il suffit de jeter les yeux sur une langue artificielle récente, le *bolak* ou *langue bleue*, pour se convaincre de l'opposition absolue qu'il y a entre les deux notions d'artificiel et de capricieux. Rien n'est plus ordonné, moins capricieux que le *bolak*, et cependant c'est la langue la plus artificielle qu'on puisse imaginer.

Par quoi nous n'entendons nullement dire « excellente ». Au contraire, nous considérons le *bolak* comme un échec complet, et son auteur a rendu plutôt un mauvais service à la cause qu'il

1. Si la question de la langue internationale devait être examinée sérieusement en vue de la solution pratique, il y aurait là un des arguments les plus forts en sa faveur, qu'il serait pratiquement plus facile infiniment d'introduire une nouvelle langue dans le monde que d'amender celles existantes et consacrées par tant de traditions de toutes espèces.

croyait défendre. Il ne semble pas se douter en effet que des hommes ont parlé avant lui. Il fait table rase de l'expérience des siècles, expérience acquise et bien acquise ; il recommence tout. — C'est une folie. Les quelques racines qu'il consent encore à emprunter aux langues anciennes ou modernes, il les altère de telle façon qu'il est impossible de les reconnaître, et par conséquent de profiter de ce qu'on sait.

*
* *

Dès qu'on écarte résolument toute question métaphysique de la discussion, on doit admettre indiscutablement qu'il y a intervention humaine, intelligente, consciente dans le langage.

Cette intervention, plus elle est consciente et réfléchie, plus elle est dans le sens de la perfection.

Il ne reste qu'une chose à ajouter, à savoir que le langage humain ne commence réellement qu'avec cette action volontaire de l'homme, et qu'ainsi l'humanité n'a jamais procédé autrement qu'artificiellement pour créer des langues. Sans doute cette création du langage humain ne se fait pas par décision raisonnée d'hommes pleinement conscients de la portée de leur action. Mais il y a eu volonté exactement au même titre, ni plus ni moins, qu'il y a eu volonté quand un homme a décidé un beau jour de se servir d'une pierre coupante pour couper le bois et puis de fabriquer lui-même de ces pierres coupantes, ou de domestiquer des animaux pour se rendre la vie plus facile.

Ensuite il n'y a pas eu création absolue. L'homme ne part pas de rien, mais du langage rudimentaire des animaux, pour en faire le langage humain. Il y a entre les deux une profonde différence et l'on peut indiquer un moment psychologique bien précis où l'on a le droit de dire : Ici finit le langage purement réflexe et commence la parole humaine ; ce moment c'est justement celui où la réflexion suggère à l'homme un emploi artificiel de ses facultés de communication. Aussi longtemps qu'un être vivant produit instinctivement un son qui exprimera la peur, la faim, la tristesse, il n'y a pas langage humain ; mais dès qu'il se dit : Ces sons divers, je les reproduirais à volonté ; même si je n'ai pas peur je puis pousser un cri de terreur, même quand je n'ai pas faim je puis produire le son qui est le signe que j'ai faim, même quand je ne suis pas triste je puis pousser une lamentation, — l'idée du langage humain est née. Le système de signes conventionnels, oraux ou autres, est en germe dans cette simple réflexion, c'est-à-dire que le langage

humain commence dès qu'il y aura ingérence de la nature pensante dans la nature naturante[1].

Après avoir conventionnellement établi des signes, ou des mots, le langage se développera naturellement selon le même système conventionnel. On s'entendra sur l'usage de ces signes et leur combinaison, comme on s'était entendu sur leur adoption : bref le système du langage humain tout entier n'est qu'un prolongement de l'acte initial de la θέσις relative au vocabulaire. Il n'y a rien là qui ne soit fort simple et logique, et rien n'empêche plus de souscrire à cette affirmation de Sweet : « L'origine du langage n'est donc nullement un problème aussi mystérieux que nombre de personnes voudraient nous le faire penser; c'est un procédé de formation qui se continue presque sous nos yeux. Il y a des centaines de mots en anglais, en allemand et en d'autres langues qui ont été formés tout récemment de cette façon (imitation, interjection, symbolisme). » (*The History of Language*, p. 34.) C'est l'origine du vocabulaire qui semblait toujours la grande difficulté pour admettre ce langage formé sans intervention surnaturelle, et c'est précisément là que Sweet propose sa théorie. Plus loin il ajoute encore (p. 88) : « Si des racines peuvent être créées à n'importe quelle époque, quelle difficulté y a-t-il à admettre la création en gros d'un

1. Il ne faudrait pas nier *a priori* le langage dans le sens humain ou supérieur chez les animaux. « On prétend, dit Houzeau (*Facultés mentales des animaux*... Bruxelles, 1872), que l'hyène tachetée imite les cris de divers animaux afin de les tromper et d'en faire sa proie. Sparrman (1775) affirme l'avoir entendue contrefaisant le bêlement de l'agneau » (cité, Jaborowski, *Orig. du lang.*, p. 96). Des faits de ce genre doivent être vérifiés; s'ils sont vrais, ils n'en restent pas moins l'exception. (Cf. aussi Darwin, *Descendance*, I, 58.) Au contraire chez l'homme ils sont fréquents même de nos jours dans cette forme primitive. Sans parler des sauvages des forêts vierges se parlant en imitant les cris des animaux, on peut rappeler ici les coutumes de la Chouannerie en Vendée au temps de la Révolution, et les contrebandiers qui n'ont jamais cessé de trouver ce moyen de communication fort pratique. — Dans d'autres cas, les observateurs se sont évidemment trompés quand ils ont attribué à des animaux le pouvoir de s'élever à l'intelligence du langage humain. Un naturaliste, Francis Buckland, raconte l'incident suivant de la fuite d'une femelle de singe qu'il possédait : « Je la poursuivis sans pouvoir l'approcher par-dessus les toits de plusieurs autres maisons. Il arriva que sa chaîne qu'elle avait encore au cou pendit devant une fenêtre. Sans faire un seul geste je dis à une femme qui regardait par la fenêtre : « Ayez l'obligeance d'étendre la main et d'attraper cette chaîne. » Elle essaya de le faire, mais Jenny, qui était plus vive qu'elle, la tira à elle par brassées, comme un marin qui hale un câble et la voilà partie de nouveau. Cette circonstance est curieuse, car j'avais pris soin de n'indiquer ni par geste, ni par signe mes intentions; je m'étais borné à la parole pure et simple. On eût dit que la guenon comprenait les mots, car elle releva sa chaîne avant même que la femme eût passé la main par la fenêtre (déjà ouverte) pour la saisir » (cité par Jaborowski, *ibid.*, p. 67-8). D'une façon ou d'une autre, Buckland s'est trahi, par un geste, un regard, qu'importe, mais il y a eu divination et non compréhension certainement de la part du singe.

corps de racines suffisant pour former un vocabulaire tout entier? » — En d'autres termes, pourquoi supposer une autre formation du vocabulaire du langage humain que celle qui est si naturellement à notre portée?

Donc le langage primitif n'est pas basé sur un système linguistique scientifique au sens moderne de ce terme, il n'en est pas moins créé par la volonté humaine. Pas plus que les philosophes n'ont attendu le système de logique d'Aristote pour penser, ou les matelots le système de Copernic pour se diriger d'après les étoiles, ni le monde moderne de savoir ce qu'est l'électricité pour en faire de merveilleuses applications, pas davantage les hommes n'ont attendu la défense des linguistes pour se créer un langage supérieur à celui de la nature. La connaissance scientifique des lois du langage et l'*application* de ces lois ne rendront pas le langage plus artificiel qu'il n'est déjà, mais pourront perfectionner simplement cet artificiel. Le terme « langage artificiel » est, de fait, une tautologie, comme on a osé le dire quelquefois récemment.

*
* *

Nous avons jusqu'ici considéré les théories traditionnalistes de la linguistique. Il faut, pour ne pas laisser une impression trop fausse de la situation, relever le fait que quelques savants d'avant-garde ont déjà commencé à abandonner les vieilles positions.

Le premier en date est Max Müller. Quoiqu'il soit de bon ton aujourd'hui, parmi ceux qui s'occupent de l'étude des langues, d'afficher un profond mépris pour lui à cause de certaines assertions controuvées ou quelques audaces de spéculation, il n'en est pas moins vrai que Müller dans certains problèmes fondamentaux a vu plus loin que ses nombreux et impitoyables critiques. Nous nous proposons de revenir un jour sur sa théorie de la corrélation de pensée et parole, si maltraitée; toute la science du langage, peut-on dire, repose sur une conception adéquate de ces rapports, et nous serions très disposés à soutenir que c'est parce qu'il a après tout entrevu la solution de la question, que Müller a pu être le premier à prendre une attitude moins négative que ses collègues vis-à-vis du rêve d'une « langue artificielle » dans le sens actuel de ce terme.

Dès 1863 — voici donc presque un demi-siècle, — dans sa seconde des *Nouvelles Leçons sur la théorie du langage*, il prend parti pour cette soi-disant utopie et il est resté fidèle à son opinion jusqu'à sa mort : « La conception d'une langue artificielle jouant, à côté des

idiomes nationaux, le rôle d'organe international est certainement réalisable. J'affirme que cette langue artificielle peut être beaucoup plus régulière, plus parfaite, plus facile à apprendre que n'importe laquelle des langues naturelles de l'humanité. »

D'autres, portant de grands noms, sont arrivés depuis par d'autres voies à des conclusions pareilles — antitraditionnelles.

Le plus catégorique de tous, c'est H. Schuchardt, le célèbre philologue autrichien, lequel avec un courage peu ordinaire a choisi le moment même de la débâcle du Volapuk pour s'exprimer très nettement au milieu du triomphe bruyant des sceptiques : « Loin d'impliquer une contradiction, l'expression « langue artificielle » serait plutôt une tautologie ; de fait cependant il s'agit ici de la technique du langage mise à contribution d'une façon absolument raisonnée, donc l'idéal du langage » (*Auf Anlass des Volapuks*, Berlin, 1888, p. 10), et plus loin il conclut : « Je crois qu'une langue artificielle a sa raison d'être et est réalisable aussi bien qu'une langue « organique ». C'est une prétention folle que de mettre en regard l'analogie volontaire et l'anomalie involontaire; ou bien est-ce que l'homme, de ce fait que si souvent il ne peut pas ce qu'il veut, devrait ne pas vouloir là où il peut? » (P. 29-30.) « Une langue mondiale est absolument dans le sens de nos besoins pratiques; elle apparaît comme le complément, comme le couronnement de nos institutions internationales » (p. 33).

Nous pourrions citer d'autres noms, tel Sayce, lequel imbu de l'esprit utilitariste fréquent chez les savants anglais et ne concevant guère une science sans un but pratique, voit dans la langue artificielle le but même, le rêve de la science du langage. Mais accumuler les citations ne rendra pas la thèse plus vraie. Rappelons seulement encore quelques passages dus à la plume autorisée de M. Michel Bréal, dans l'article qu'il consacrait dans la *Revue de Paris* (15 juillet 1901) au projet Chappelier visant à faire du français et de l'anglais des langues internationales par voies diplomatiques. Parlant en passant des langues artificielles, M. Bréal écrivait : « Qu'on nous permette de ne pas partager ces dédains (pour l'idée d'une langue artificielle). En un temps où la chimie reproduit les corps que nous trouvons dans la nature, pourquoi l'industrie humaine ne parviendrait-elle pas à imiter les langues qui après tout sont œuvre de l'homme?... A vrai dire le mot de « langue artificielle » est une sorte de tautologie, car il y a de l'art dans la langue la plus grossière ; et la preuve c'est qu'à chacun de nous il nous a fallu apprendre notre langue maternelle. Il n'y aurait de langues absolument naturelles que celles des cris instinctive-

ment proférés. Encore ne tarderaient-ils pas à être reproduits par volonté et à dessein.... » D'autre part : « Les langues naturelles sont-elles donc si parfaites? Pour celui qui les considère d'un œil sans préjugé, elles ne tardent pas à se montrer dans leur imperfection native... » Que serait une langue artificielle? « Aux fantaisies bizarres, à la liberté du barbarisme, à l'ignorance qui s'encombre d'un bagage inutile, ce sera substituer la science qui simplifie, la raison qui élague, le goût qui ordonne » (p. 241-3).

Ces trois noms : Max Müller, Schuchardt, Michel Bréal suffisent à montrer que si la quantité est encore du côté des traditionnalistes, la qualité est peut-être en train de passer ailleurs [1].

*
* *

Il ne reste à faire que quelques brèves remarques relatives à la réalisation éventuelle de cette idée de langue créée consciemment par nous.

On s'est souvent basé sur l'expérience pour écarter de nouvelles tentatives : toutes les langues artificielles ont échoué dans le passé, donc toutes échoueront dans l'avenir. C'est là un raisonnement précaire. Après les expériences de Pasteur, tout le monde niait la possibilité de la génération spontanée. Et aujourd'hui les biologistes, loin d'en rester à cette décision, se croient à la veille de résoudre le problème.

En outre cette soi-disant expérience de l'échec de toutes les langues artificielles se réduit en somme à peu de chose ; on a confondu « langue internationale » avec « langue internationale artificielle ». Il y a eu, c'est vrai, beaucoup de projets de langues internationales, mais combien d'artificielles dans le sens qu'on donne à ce terme couramment? M. Bollack à la fin de son traité sur la langue bleue en énumère environ 110; mais sur ces 110 il en est une trentaine dont on ne sait rien, ou à peu près; il y en a près de 40 qui sont des langues de signes ou des langues philosophiques, sortes d'algèbres des concepts à employer entre savants, 16 sont des réarrangements des langues anciennes ou existantes (5 de latin, 2 de grec, 8 de langues modernes, 1 de Volapuk), 4 sont des pro-

1. Si nous avions voulu citer les auteurs chez qui nous trouvons adoptés déjà les prémisses de la thèse d'une possibilité d'une langue artificielle, nous en aurions une longue liste depuis Renan à Sweet et en passant par Whitney. Nous nous nous sommes bornés à ceux qui ont eux-mêmes tiré les conséquences des connaissances actuelles de la linguistique. Dans le monde savant en général, il est intéressant de mentionner, outre les efforts de MM. Couturat et Leau en France, la position très décidée prise par Ostwald, de Leipzig, dans ses « Vorlesungen über Naturphilosophie », 2e éd., Leipzig, 1902, 3e conférence; et dans une brochure spéciale « Die Weltsprache », Stuttgart, 1904.

jets de grammaire internationale; enfin une vingtaine ne sont que des propositions théoriques, programmes, ébauches. Il reste en réalité trois essais véritables de langues artificielles, trois projets élaborés de toute pièce : le *Volapuk*, l'*Esperanto*, le *Bolak*. Le troisième est peut-être trop récent pour qu'on puisse déjà, au nom de l'expérience, le considérer comme un échec; on peut sans doute le prévoir en se plaçant au point de vue critique. Nous en avons touché quelques mots, et renvoyons à l'appréciation de M. Couturat et Leau, *Histoire de la langue universelle*, où la grande erreur du système est bien mise en relief; aucun des défauts du Bolak cependant n'est en connexion nécessaire avec l'idée d'une langue artificielle. L'*Esperanto*, qui a commencé il y a quelques années une propagande systématique, a gagné des adhérents en nombre très respectable, quoique ayant à lutter contre un préjugé formidable. Il ne reste donc que le seul *Volapuk*, lequel après un succès éphémère semble être tombé pour toujours dans le discrédit. Or le Volapuk avait en soi des éléments de faiblesse qui, comme ceux du Bolak, ne sont nullement inhérents à la notion de langue artificielle: cela est évident pour quiconque a seulement donné quelques instants d'attention à la question, et cela a été montré à plusieurs reprises, entre autres par Schuchardt (*op. cit.*) et récemment par Couturat et Leau. Et c'est ainsi, sur ce seul essai, que repose la thèse si douteuse de l'impossibilité *expérimentale* d'une langue artificielle. Une vraie légende, comme on voit, mais que l'on a su exploiter de la belle façon, avec l'opiniâtreté et l'aveuglement qui sont les seules armes de causes reposant sur le vide [1].

Le problème pratique, s'il était repris, se trouverait en face de deux alternatives :

Ou bien prendre une des langues existantes présentant déjà des avantages sérieux et la remettre sur le métier, tout à fait. Alors les timides suggestions de Chamberlain, sur des simplifications à apporter à l'anglais, ne seraient que jeux d'enfants. Sons, orthographe, formation de mots composés et dérivés, construction — rien ne devrait être laissé trahissant les caprices de l'évolution naturelle.

1. La seule conclusion à tirer de l'échec du Volapuk est du domaine pratique que nous avons écarté de notre discussion; elle a été formulée par M. E. Naville dans son rapport sur la langue internationale à l'Institut de France : « Que conclure de la chute du Volapuk ? — Qu'il n'offrait pas un moyen satisfaisant pour la solution du problème. On peut même ajouter que plus le Volapuk était défectueux, plus son succès momentané démontre l'intensité du besoin auquel il voulait satisfaire. »

L'avantage serait de partir d'une base sûre; cependant ce serait certainement une autre langue si les choses étaient faites à fond; sinon ce serait un retapage jamais satisfaisant. Peut-être aussi y aurait-il moins de difficulté à faire adopter par le public une langue transformée qu'une langue toute nouvelle, — mais ce sont là des considérations qui n'ont rien à voir dans la question du point de vue théorique où nous nous plaçons.

Ou bien on ferait œuvre de reconstruction complète en empruntant ce qu'il y a de commun et d'excellent à toutes les langues, et puis les choses excellentes particulières à chacune, en les harmonisant. Le résultat final serait probablement plus satisfaisant et peut-être bien plus facile à atteindre. Nietzsche, lequel avait commencé, comme l'on sait, par faire des études de philologie, penche pour cette façon radicale de procéder. Apprendre des langues aujourd'hui lui paraît un mal nécessaire, « mais qui, ses exigences finissant par devenir trop grandes, forcera l'humanité à adopter un remède; et dans quelque avenir éloigné, il y aura une nouvelle langue pour tous, d'abord à l'usage du commerce et puis pour les relations intellectuelles en général, cela aussi sûrement qu'il y aura un jour une navigation aérienne. A quelle fin sans cela la science du langage aurait-elle étudié tout un siècle les lois du langage, et estimé ce qu'il y avait de nécessaire, de précieux et de réussi dans chaque idiome? » (*Menschliches Allzumenschliches*, Werke II, 250.)

Terminons par une remarque. Il semblerait, à première vue, que ce devrait être la tâche des linguistes de profession d'édifier, le cas échéant, une langue internationale artificielle. Nous doutons que réellement ils soient destinés à réussir mieux que d'autres; au contraire, nous attendrions moins d'eux que d'un profane, et voici pourquoi : Ils seraient obsédés par trop de principes et de règles qu'ils voudraient observer à la fois pour ne pas se perdre dans un désespérant labyrinthe; en somme ils échoueraient pour la même raison qui les a rendus généralement mauvais juges dans la question générale. Ce n'est pas l'abbé Schleyer, avec sa connaissance de 50 langues différentes, ce n'est pas M. Bollack, qui s'est hérissé de principes et de règles, qui ont fourni des projets de valeur; c'est un médecin qui, à côté d'autres occupations et sans s'embarrasser de trop de science consciente, si nous osons ainsi dire, a laissé l'inconscient faire la partie la plus considérable de son travail. C'est un fait que notre inconscient travaille avec plus de précision que notre conscient lorsqu'il a à sa disposition le matériel nécessaire; mais demander à un linguiste d'oublier ses connais-

sances pour travailler, c'est lui demander un véritable suicide intellectuel; il ne saurait s'y résoudre. Il y aurait bien un moyen. On sait l'anecdote de ce grand peintre italien qui malgré de longs et pénibles efforts n'avait pas réussi la figure centrale d'un tableau; la veille de la remise de son œuvre il alla se coucher désespéré; mais au milieu de la nuit il se leva et alla fixer sur la toile la figure de ses rêves; il ne se rappela jamais avoir fait cette tête et reconnut son rêve, mais non son tableau. Si, de même, un linguiste pouvait travailler en illuminé, le succès serait certain, car inconsciemment il appliquerait les principes du langage comme l'artiste dont nous venons de parler avait au service de son rêve la technique de la peinture[1].

A défaut de ce moyen, commode mais aléatoire, ne méprisons pas celui que nous offrent nos facultés dans leurs méthodes ordinaires de travail; et si les linguistes eux-mêmes ne créent pas, leurs conseils et leurs encouragements seront à l'occasion extrêmement précieux.

Langage et Esthétique.

Les théoriciens du langage se sont souvent égarés absolument dans leurs recherches et ont transporté toute la question de la supériorité d'une langue sur le terrain esthétique. Or, il est vrai que, toutes autres qualités étant égales, une belle langue est plus parfaite qu'une laide: d'autre part le but de la langue est avant tout d'être utile, et là est le principal critère de sa supériorité. Qu'on me présente un magnifique fusil d'autrefois, ciselé, orné, sculpté, c'est fort beau quand je veux décorer mon fumoir; mais si je veux aller à la chasse un fusil plus simple d'apparence mais plus moderne de système sera infiniment préférable. De même pour la parole : ce n'est que dans certains cas spéciaux que l'élément esthétique est au premier plan. Et cependant c'est au nom de l'esthétique qu'ont retenti ces protestations sans cesse renouvelées et maintenant devenues si banales sur le vrai et le faux dans le langage, le supérieur et l'inférieur, et surtout sur les mots à accepter et les mots à rejeter.

Aujourd'hui nous nous trouvons en face d'un cercle parfait :

1. On raconte, il est vrai, que l'abbé Schleyer eut une nuit d'inspiration qui lui suggéra le Volapuk. Peut-être cependant n'avait-il pas le bagage scientifique nécessaire. Il y a loin entre parler une langue et la connaître. Peut-être aussi l'inspiration a été trop courte et Schleyer a-t-il trop voulu la corriger. Dans ses grandes lignes, dans ses principes, le Volapuk ne diffère du reste pas essentiellement de l'Esperanto; ce dernier est plus fini, et plus soigneusement travaillé.

ceux qui récusent l'artificiel dans le langage font valoir l'esthétique d'une langue naturelle; et d'autre part ceux qui font de l'esthétique la grande question du langage appuient leurs revendications sur ce que c'est là le langage donné par la nature.

Ces idées sur la corrélation de naturel et esthétique sont exploitées tant quant au fond que quant à la forme.

D'abord la forme : Les termes de la langue populaire, c'est-à-dire ceux formés naturellement et sans intervention intentionnelle, sont supérieurs aux autres formés par l'homme pensant et voulant. Comme les cailloux au fond de la mer, ils sont plus polis, ils glissent mieux, et par conséquent sont plus propres à servir de moyen de communication que ceux qui n'ont pas subi cette action de frottement. — Soit, ils glissent mieux; cependant nous observons que l'action de la mer effrite aussi bien qu'elle polit. Le peuple fait *m'zelle* de *mea dominicella* aussi bien que *mademoiselle* (ou *donzelle*), et *m'sieu* de *monseigneur* aussi bien que *monsieur*. En pays anglais les gavroches disent *yes'r* pour *yes sir*, et *yes'm* pour *yes madam*. Et sans aller chercher si bas nos exemples — quoique ce soit purement logique, — rappelons la jolie page de Whitney (*Life and Growth of Language*, p. 45-46), où il nous montre l'évolution — ou involution — du grec ἐπίσκοπος en *Bischof* et *bishop* en allemand et en anglais, *obispo* et *bispo* en espagnol et portugais, et finalement *bisp* en danois.

Il en résulte que les avocats du naturel esthétique se rendent fort souvent coupables d'inconséquence : on admire le langage populaire créé autrefois, mais en se gardant bien d'adopter l'argot d'aujourd'hui. *Monsieur* fut un jour de l'argot, *m'sieu* en est aujourd'hui; on a vu des esthètes protester contre *phone* pour *téléphone*. Si l'on se plaît parfois à lire le langage populaire et vanter ses expressions pittoresques et savoureuses, c'est à titre de « curiosa »; la jouissance esthétique éprouvée à entendre parler un habitué du « bloc » est d'un ordre intellectuel tout différent de celui qu'on a à entendre une gracieuse femme s'exprimer élégamment. De même on se choque beaucoup des mots savants modernes, tandis que les mots savants d'autrefois ne pourraient vraiment plus nous choquer quand nous y mettrions la meilleure volonté du monde (*ration*, *naviguer*, *séparer*, *fragile*, même *ministère*, *magistrat*, etc.).

Enfin, même si les mots populaires ou naturels sont supérieurs quant à leur forme esthétique — nous revenons à notre thèse initiale, — il n'en résulte pas encore qu'ils soient de par là même les mieux faits pour le but qu'on se propose en parlant. Le petit

caillou bien arrondi, bien lisse, bien joli, est plus facile à manier qu'une pierre volumineuse, aux contours rudes et aux arêtes coupantes. Cependant selon le but particulier que je poursuis la grosse pierre aux côtés bien accusés peut être beaucoup plus utile. Qu'on le remarque, la langue française, par exemple, si elle s'était constituée tout entière selon le procédé naturel dit esthétique, serait aujourd'hui presque toute composée de monosyllabes et de dissyllabes. Serait-ce désirable? Cette cascade de mots sautillants serait peut-être sans inconvénients pour les auteurs mondains, légers, spirituels comme Voiture, Mme de Sévigné, Voltaire. Mais grâce au ciel nous en avons d'autres en France et nous ne concevons pas bien Bossuet, ou Corneille, ou Victor Hugo obligés de composer leurs œuvres immortelles avec cette sorte de vocabulaire tout en grenaille.

Au point de vue du fond le langage jugé du point de vue esthétique seul repose sur des théories plus précaires encore. On veut absolument nous faire croire que les termes populaires expriment mieux que les termes savants ou artificiels. Le langage, dit-on, est l'expression du peuple et c'est lui qui doit le mieux savoir les termes qui lui conviennent. Ce sont là de pures pétitions de principes. Sans doute le peuple parle, mais d'autres gens aussi et qui ont voix au chapitre.

Sans nous perdre dans les dédales d'une discussion subtile, signalons seulement la thèse récemment reprise par M. de Gourmont, l'auteur si suggestif et si profond souvent de *L'Esthétique de la langue française*. Le langage, déclare-t-il avec insistance, doit suggérer mais non définir; et il trouve fort joli le mot *bateau-fumée* pour *bateau à vapeur*, créé par les indigènes du Gabon. — C'est là une proposition beaucoup trop générale. Pour le langage du peuple, il suffit peut-être de suggérer, de même peut-être en art — et encore faudrait-il ne pas pousser trop le principe, — mais pour le savant ou pour le commerçant ou l'industriel rien n'est moins prouvé; un mot qui définit pourra rendre de grands services; sans suggérer des images, il suggérera encore des idées : *télescope* nous paraît donc aussi excellent que *tube* ou *tuyau* pour le même objet. Le cas de la botanique est intéressant de ce point de vue-là : c'est une science naturelle aussi exacte que n'importe quelle autre : en même temps la connaissance des fleurs est extrêmement populaire; il en résulte que nous avons deux langues pour les fleurs, l'une qui suggère, l'autre qui définit — et c'est très bien ainsi. Aussi on ne voit pas trop comment dans le cas de certains termes abstraits on suggérerait autrement que par

définition. Voici par exemple Schuchardt qui dit « orthologue » — il ne veut pas dire « puriste », — ou Tarde qui parle de « misonéistes » : ces deux termes à l'allure scientifique, l'un dans le domaine de la linguistique, l'autre dans celui de la sociologie, simplifient grandement les choses et sont ainsi fort bons.

Il y a une limite à observer dans cette théorie de M. de Gourmont, nous semble-t-il, même dans le langage courant. Le mot *bateau-fumée* serait joli, mais franchement un peu puéril pour une nation civilisée au xxe siècle. Nous trouvons les enfants gracieux, mais il serait fort déplacé que les adultes, pour imiter leurs grâces, se conduisissent comme eux. L'Académie, en somme, n'a pas eu tort de préférer *automobile* à *teuff-teuff*.

Enfin nous ne sommes pas bien sûrs si l'esthétique des mots-images n'est pas quelque chose de purement subjectif ; nous pourrions bien l'y mettre, nous, sans qu'elle y soit naturellement. Le mot *bateau-fumée* nous paraît être en réalité une définition de la part de ceux qui l'ont inventé, et c'est nous qui y ajoutons la poésie. Les quelques exemples suivants, empruntés de la langue des *Botocudos* du Brésil, montrent en tout cas que la définition joue dans la formation du langage populaire ou naturel un rôle plus grand que ne semblent le croire des savants comme M. de Gourmont : « Un bœuf est appelé *sabot fente grand*, c'est-à-dire l'animal grand avec le sabot fendu ; un mouton est *sabot fente petit*... un sourcil est appelé *œil trou peau* ; imberbe est *visage cheveu non*. » (Cité par Sweet, *History of Language*, p. 89, d'après *Müller's Grundriss*.)

Conclusion : Gardons-nous de mépriser l'esthétique dans le langage, mais gardons-nous encore davantage d'en faire le critère unique de l'excellence. En somme, il y a toute une série de petits langages spéciaux, qui, en se groupant, forment ensemble une langue ; et ces langages divers (pratique, artistique, commercial, scientifique, etc.) se développent dans des conditions spéciales à chacun d'eux. Comme dans la vie les différents domaines d'action s'entremêlent sans cesse, ainsi en sera-t-il dans la langue, et ce mélange n'est pas toujours sans charme.

ALBERT SCHINZ.

LA PSYCHOLOGIE DE TAINE
APPLIQUÉE A L'HISTOIRE LITTÉRAIRE

L'histoire — j'entends l'histoire réfléchie dans le cerveau de l'historien, l'histoire écrite — est un choix fait dans l'amas des actions individuelles. L'historien classe, groupe ensemble les actions simultanées et successives qui lui paraissent avoir concordé pour produire un certain résultat. Si après cela l'historien est de ces esprits que l'histoire superficielle des événements ne satisfait pas, il cherche à découvrir dans le cours des événements l'esprit humain, le caractère humain, bref la psychologie qui du dedans, du dessous a poussé au dehors ces événements, et les a produits à la lumière : mais cet historien-là apporte toujours au genre d'ouvrage qu'il entreprend des opinions déjà arrêtées sur les facultés intellectuelles et sentimentales de l'homme. Les conclusions ultimes, la philosophie historique, que cet homme va mettre dans son ouvrage, vaudront selon ce que valaient les données de la psychologie qu'il apporta en se mettant à sa table de travail. Nous allons, je crois, voir une curieuse et instructive confirmation de cette vérité dans l'*Histoire de la littérature anglaise* de Taine.

*
* *

Il est étonnant, il est invraisemblable, dirai-je volontiers, que Taine ait mêlé, ait confondu ensemble les opérations intellectuelles qu'accomplit nécessairement l'homme qui fait de la science et celles de l'homme qui fait de l'art littéraire. Et c'est pourtant vrai : cette fausse conception, Taine l'a exposée, développée en vingt endroits de son œuvre. Il ne s'en est jamais désabusé.

Voici l'un de ces endroits :

« Sitôt que vous voulez penser, vous avez devant vous un objet entier et distinct, c'est-à-dire un ensemble de détails liés entre eux et séparés de leurs alentours. Quel que soit l'objet, arbre, animal, *sentiment*, événement, il en est toujours de même ; il a toujours des *parties*, et ces parties forment toujours un tout ; ce groupe, plus

ou moins vaste, en comprend d'autres et se trouve compris en d'autres, en sorte que la plus petite portion de l'univers, comme l'univers entier, est un groupe. Ainsi *tout l'emploi de la pensée humaine est de reproduire des groupes*. Selon qu'un esprit y est propre ou non, il est capable ou incapable. Selon qu'il peut reproduire des groupes grands ou petits, il est grand ou petit. Selon qu'il peut produire des groupes complets ou seulement certaines de leurs parties, il est complet ou partiel.

« Qu'est-ce donc que reproduire un groupe? C'est d'abord en séparer toutes les parties, puis les ranger en *files* (?) selon leurs ressemblances; ensuite ranger ces files en famille; enfin réunir le tout sous quelque caractère général et dominateur, bref imiter les classifications hiérarchiques des sciences. Mais la tâche n'est point finie là; cette hiérarchie n'est point un arrangement artificiel et extérieur, mais une nécessité naturelle et intérieure. Les choses ne sont point mortes, elles sont vivantes; il y a une force qui produit et organise ce groupe, qui rattache les détails de l'ensemble, qui répète le type dans toutes ses parties. C'est cette *force* que l'esprit doit reproduire *en lui-même avec tous ses effets*; il faut qu'il la sente par contre-coup et par sympathie, qu'elle engendre en lui le groupe entier; qu'elle se développe en lui comme elle s'est développée hors de lui; que la série des choses intérieures imite la série des choses extérieures, que l'*émotion* s'ajoute à la *conception*, que la *vision* achève l'*analyse*, que l'esprit devienne créateur comme la nature. Alors seulement nous pouvons dire que nous connaissons. — Tous les esprits entrent dans l'une ou l'autre de ces deux voies. Elles les divisent en deux grandes classes et correspondent à deux tempéraments opposés : dans la première sont les *simples* savants, les vulgarisateurs, les écrivains, en général les siècles classiques et les races latines; dans la seconde sont les poètes, les *prophètes* (?), ordinairement les inventeurs, en général les siècles romantiques et les races germaniques. — Les premiers vont pas à pas d'une idée à l'idée voisine; ils sont méthodiques et *précautionnés* (?); ils parlent *pour tout le monde et prouvent tout* ce qu'ils disent; ils divisent le champ qu'ils veulent parcourir en compartiments préalables pour épuiser tout leur sujet; ils marchent sur des routes droites et unies, pour être sûrs de ne tomber jamais; ils procèdent par transition, par énumération, par *résumés* (?); ils avancent de conclusions générales en conclusions plus générales; ils font l'exacte et complète classification du groupe. Quand ils dépassent la simple analyse, tout leur talent consiste à plaider éloquemment des thèses (ex. Macaulay). — Les autres, après avoir fouillé *vio-*

lemment et confusément dans les détails du groupe, s'élancent d'un saut brusque dans l'idée mère. Ils le voient alors tout entier : ils sentent les puissances qui l'organisent ; ils le *reproduisent* par *divination*, ils le peignent en raccourci par les mots les plus expressifs et les plus *étranges* ; ils ne sont pas capables de le décomposer en séries régulières ; ils aperçoivent toujours en bloc. Ils ne pensent que par des concentrations brusques d'idées véhémentes. Ils ont la vision d'effets lointains ou d'actions *vivantes* (?) ; ils sont révélateurs (?) ou poètes (Michelet, Carlyle). »

Taine pose en fait l'existence de deux classes d'esprits. Dans l'une il met pêle-mêle les *simples* savants, les écrivains, les auteurs à esprit classique, lesquels appartiennent selon lui presque uniquement aux races latines ; dans la seconde classe il met les poètes, les prophètes, les inventeurs, les siècles romantiques et les races germaniques, ce qui me paraît d'un pêle-mêle encore plus accusé. N'importe ! Considérons plutôt quelles manières distinctives de penser, quels procédés distinctifs d'expression Taine attribue d'un côté aux esprits de la première classe, et d'autre côté aux esprits de la seconde classe.

Regardez-y bien : Tout ce que Taine nous donne comme propre à l'esprit latin (type de la première classe), analyse méthodique, exposition graduelle et probante, conséquences successives tirées les unes après les autres, tout cela, dis-je, convient à l'esprit scientifique, tout cela peint l'esprit scientifique, la démarche du savant *dans tous les pays* et *dans tous les temps*. Et au reste Taine le confesse sans s'en douter par cette phrase : « Dans la première sont les simples savants, les vulgarisateurs, etc. ». — Et d'autre part tout ce que Taine nous donne comme propre à l'esprit germanique (type de la seconde classe), la vision concrète, l'objet vu d'un coup avec émotion ou sympathie, « puis reproduit *en bloc*, en raccourci, par les mots les plus expressifs et les plus étranges, comme par divination », tout cela peint à la perfection la démarche de l'artiste *dans tous les pays* et dans tous les temps. Et Taine le confesse encore par cette phrase : « Dans la seconde classe sont les poètes, les prophètes, les inventeurs, les siècles romantiques, etc. »

D'ailleurs, faites particulièrement attention à ceci : après avoir dit que celui qui veut penser doit d'abord « reproduire toutes les parties de son objet, les ranger en files *selon leurs ressemblances*.... bref, imiter la *classification hiérarchique des sciences* », il ajoute : « Mais la tâche n'est point finie... les choses sont vivantes ; il y a une force qui produit et organise le groupe. C'est cette force que l'esprit doit reproduire en lui avec tous ses effets... il faut que

l'émotion s'ajoute à la conception, que la vision achève l'analyse, que l'esprit devienne créateur comme la nature. » Ce travail que Taine réclame en second lieu, cette création qui d'après lui doit achever et parfaire la besogne d'abord accomplie par le savant, c'est la création artistique; il n'y a pas à s'y tromper. Taine veut donc que le penseur pense simultanément, pour une même œuvre, en savant et en artiste. Or ce sont là des démarches incompatibles. Je ne dis pas qu'un même homme soit incapable de faire œuvre de science à un moment et œuvre artistique à un autre moment; car cet homme, encore que rare, s'est rencontré, par exemple Gœthe. Je dis qu'un homme ne peut pas faire dans le même moment œuvre de science et œuvre d'art littéraire, parce que, dans l'œuvre scientifique, il est tenu d'abstraire, puis d'assimiler et de généraliser, tandis que pour l'œuvre artistique, il est tenu de faire le contraire, il est tenu, comme le dit Taine, de créer une chose émouvante et vivante et par consequent une chose concrète, particulière, individuelle, puisqu'il n'y a de vivant que les individualités.

Taine est revenu bien souvent sur la différence qu'il prétend apercevoir entre l'esprit latin et l'esprit germanique. « L'esprit latin voit et exprime sa vision par parties successives et liées; l'esprit germanique voit d'un seul coup la chose entière et la rend de même par une expression condensée, unique. » Tout ce que Taine, en diverses occasions, a dit, sur l'esprit latin et l'esprit germanique revient à cela. Les œuvres de l'esprit latin sont nombreuses. Les œuvres de l'esprit germanique ne le sont pas moins. Confrontons avec les œuvres réelles la formule par laquelle Taine prétend différencier les deux races. Faisons d'abord, entre les artistes littéraires sans acception de race, une distinction nécessaire que Taine n'a point faite : auteurs dramatiques d'une part, auteurs lyriques de l'autre; ces derniers (poètes ou orateurs) parlant en leur propre nom; les premiers faisant agir et parler des personnages imaginés par eux. — Maintenant posons face à face des auteurs dramatiques pris dans les deux races : voici Shakespeare et voici Racine, voici Shéridan et Molière, voici Thackeray et Balzac. Shakespeare crée le caractère d'Othello: Racine crée le caractère d'Oreste. Voyez-vous la formule de Taine s'appliquer clairement à ces deux cas? A quoi reconnaissez-vous que Shakespeare a pensé par blocs ou par bonds son Othello, et que Racine a pensé ou vu par gradation, par transitions liées, son Oreste? Molière a fait Tartufe, Shéridan Monsieur Surface, et Dickens Monsieur Pickwick; je ne dis pas du tout que ces divers exemplaires de l'hypocrite se ressemblent de

tous points; mais qu'il est impossible de montrer que Molière a pensé par gradation, et les autres par une sorte d'à-coup, de sursaut. Un personnage de roman, comment se présente-t-il chez Balzac? D'abord on vous le montre en une première occasion, qui le dévoile un peu; puis en une autre qui le découvre davantage, et ainsi de suite, tant qu'à la fin vous le connaissez tout entier tel que Balzac l'a conçu. Toute autre marche est impossible, aussi est-ce exactement la même chose chez Thackeray ou chez Dickens que chez Balzac.

Prenons maintenant les auteurs lyriques [1]. Il y a parmi eux une grande distinction à faire. Les uns veulent communiquer leurs émotions; les autres sont didactiques, ils veulent communiquer leurs opinions; ceux-ci, qu'ils écrivent des vers ou de la prose, exposent et raisonnent. A ces deux visées différentes répondent nécessairement et sans distinction de race, deux façons de s'exprimer, deux styles. Boileau et Pope, là où ils sont didactiques, procèdent semblablement, par développement graduel de leur pensée. Partout, en France, comme en Angleterre ou en Allemagne, les orateurs, qui sont des manières de lyriques, procèdent de même, dans les endroits où ils débattent, discutent, et ne sont pas encore éloquents, c'est-à-dire émus. Mais dès que, orateur ou poète, l'homme anglais, français ou allemand, s'émeut, et qu'il s'efforce à rendre son émotion, c'est par les mêmes mouvements de style, par les mêmes figures qu'il s'y efforce; ces figures, ces mouvements répondent en effet passablement à ces sursauts, à ces bonds intellectuels donc parle Taine, mais ils ne sont pas du tout, comme il le dit, propres à la seule race germanique.

Gray, Byron, Shelley, Tennyson d'un côté, Musset, Lamartine, Vigny, Hugo d'autre part, ne sentent jamais tout à fait de même, alors même que leurs émotions se ressemblent en espèce; mais il n'y a jamais entre eux la différence que Taine y croit voir. Si leur sensibilité est diversement nuancée, ils n'ont pas deux manières opposées de conduire leur esprit et leur langage.

Tout homme, quand il expose, propose ou raisonne, que ce soit en vers ou en prose, fait en somme de la science, car la science, par rapport à l'art, consiste à énoncer le vrai ou ce qu'on croit tel. Le savant professionnel, quand il veut communiquer, vulgariser ses découvertes, use exactement de ce langage analytique, gradué et discursif, que Taine a si souvent décrit comme étant propre aux écrivains de race latine. Tous les savants, tous les raisonneurs,

1. Comme je les ai définis plus haut.

sans acception de race ou de pays, se servent de ce même langage; c'est là ce que Taine a méconnu.

On doit voir maintenant à quoi la confusion de Taine a abouti : il a fait de deux styles, qui s'emploient partout à deux besognes différentes, les traits distinctifs de deux races prétendues.

Toute erreur, surtout une erreur grave, commise par un grand esprit, comme l'est Taine, a son explication dans l'observation de quelque fait qui est vrai, mais dont le grand esprit s'est exagéré la signification, la portée. Le fait vrai ici, je crois l'apercevoir : Taine a été beaucoup trop frappé du caractère de notre poésie dramatique et lyrique, surtout de la lyrique, pendant la période classique, de Louis XIV à la Restauration. Il a très justement remarqué la place anormale que l'exposition discursive tient dans les pièces dramatiques de cette période. Et il a remarqué encore que nos poètes lyriques de ce temps expriment infiniment peu d'émotions, et le plus souvent nous servent à la place des discours moraux ou des dissertations philosophiques. Et il lui a paru que cela nous était particulier. De là, par une généralisation très hâtive, il a conclu à un esprit qui nous serait propre.

Et voici encore une chose étonnante, et cependant évidente : l'intelligence de Taine s'est si bien laissé occuper et prévenir par cette conclusion, qu'il n'a pas voulu tenir compte de deux faits très vastes, très saillants pour qui a les yeux libres et ouverts : à savoir que nombre de poètes anglais d'une certaine période (de la restauration des Stuarts à la fin du XVIIIe siècle) tombent dans des défauts analogues à ceux de nos poètes; et qu'inversement, nos poètes de l'époque romantique (de la Restauration à nos jours) ont totalement rompu avec la tradition des XVIIe et XVIIIe siècles.

*
* *

Dans l'*Histoire de la littérature anglaise* les portraits abondent : portraits de Spencer, de Shakespeare, de Milton, de Pope, etc. Chacun d'eux est traité avec une verve étonnante, avec une riche variété d'impressions, avec un luxe éblouissant de comparaisons qui se développent presque en allégories. Tout cela nous donne l'impression d'êtres ressuscités devant nos yeux par l'évocation d'un puissant magicien. Mais, il faut bien le dire, quand on revient sur ces larges et magnifiques fresques, quand on les regarde de près, à plusieurs reprises, on découvre avec un peu de surprise que ces portraits sont composés avec un assez petit nombre de linéaments.

Prenons des exemples. — Taine s'essaye à analyser, et je dirais

volontiers à démonter Shakespeare. Il met *tout de suite* la main sur la pièce qui frappe d'abord ses yeux — et ceux de tout le monde, je crois, — à savoir, la faculté de faire des métaphores. Il est en effet très aisé de voir que, dans Shakespeare, les métaphores abondent et surabondent. Voici comment Taine interprète ce phénomène éclatant : « Il faut, dit-il, qu'une pareille imagination soit violente, parce que toute métaphore est une secousse. » — Que le don de faire des métaphores soit pour Taine, comme pour tout le monde, de l'imagination, je le comprends, je l'accepte : ce qui m'étonne, c'est l'épithète de violente appliquée à ce genre d'imagination.

L'imagination est d'abord le pouvoir de faire revivre en nous des images antérieurement perçues et puis, *au second degré*, de combiner ces images, de les associer autrement qu'elles ne le furent dans la réalité. Je ne conçois pas qu'une telle faculté, évidemment intellectuelle, soit violente en elle-même. Taine fait confusion : les images que l'imagination nous fournit nous émeuvent toujours à quelque degré, mais c'est parce qu'elles vont ressusciter quelque passion, quelque sentiment préexistant. L'image qui remue en moi violemment l'amour ou la haine ne l'y apporte pas, elle l'y trouve ; elle ne fait que réveiller ce qui était endormi, agiter ce qui était au repos.

Il y a plusieurs sortes d'imagination, c'est banal à dire. Il y a l'imagination qui reproduit en nous une chose vue : Homère, par exemple, se représente un guerrier, armure, taille, figure et tout. Il y a une imagination qui, à propos de ce guerrier, va, séduite qu'elle est par une ressemblance fugitive, ressusciter l'image d'un lion et la dresser à côté de celle du guerrier : vous trouvez encore cela dans Homère. Cette seconde imagination est justement la métaphorique, celle dont Taine parle pour le moment, et il veut que celle-ci secoue particulièrement son homme. Je ne vois pas du tout ce qui prouve que la conception du lion est une secousse, alors que, selon Taine évidemment, la conception du guerrier n'en est pas une, ou en est une moindre. Il me semble au contraire que l'image première du guerrier (d'un Achille ou d'un Ajax) est plus faite pour me secouer que l'image du lion, image secondaire, qui me vient à l'esprit, tirée par le fil d'une similitude vague.

Et Taine continue ainsi : « Quiconque involontairement et naturellement (?) transforme une idée saine (qu'est-ce qu'une idée saine ?) en une image, a le feu au cerveau ; les métaphores sont des apparitions enflammées qui rassemblent tout un tableau dans un éclair. » Ce mot de *rassemblent* me frappe par sa fausseté absolue.

La métaphore ne rassemble pas *un tableau*, elle en accouple deux, souvent fort contrastés, ou même incompatibles.

« On n'a jamais vu de passion si grande. Le style de Shakespeare est un composé d'expressions forcenées. » Exemple (donné par Taine) : Dans *Hamlet*, la reine demande à son fils : « Qu'ai-je fait? » Et Hamlet lui répond : « Une action qui flétrit la grâce et la rougeur de la modestie, appelle la vertu hypocrite, ôte la rose au beau front de l'amour innocent et y met un ulcère, rend les vœux du mariage aussi faux que les serments de joueurs. Oh! une action pareille *arrache l'âme du corps* des contrats, et fait de la douce religion une rapsodie de phrases. La face du ciel s'enflamme de honte; oui, et ce globe solide, cette masse compacte, le visage morne *comme au jour du jugement*, est malade d'y penser. » Taine s'imagine que c'est l'ouragan de la passion qui fait trouver ces machines-là. Quelle passion? Ici, ce serait la colère, évidemment. Jamais un homme réel, un homme furieux, jamais Hamlet, s'il exista, n'a émis spontanément, naturellement, des idées comme celles-ci : « Votre action ôte la rose au beau front de l'amour innocent, ... arrache l'âme des contrats. » Et surtout la dernière image : « la face du ciel..., etc. » Quelle passion a fait trouver à Shakespeare ces choses-là? Hélas, une ambition assez mesquine, celle d'un auteur qui cherche à faire valoir son esprit en servant à son public le style qu'il aime, le style du temps, celui que parlent et qu'écrivent tous les auteurs du moment avec plus ou moins d'outrance, selon qu'ils ont moins de goût, ou plus d'aptitude à la contention d'esprit.

Pour mon compte, je n'ai jamais rencontré dans la réalité un homme ému d'une passion sincère qui s'exprimât comme Hamlet. Il y a des correspondances, des lettres imprimées[1]; c'est une littérature assez abondante : cherchez-y quelque passage où la personne, transportée d'un sentiment non fictif, mais réel cette fois, se soit épanchée; vous y trouverez des exagérations ou des falsifications de faits, des imputations injustes, etc.; vous n'y trouverez pas ce genre de métaphores où Taine sent de la flamme et où, je l'avoue, je sens plutôt de la glace.

Une circonstance curieuse : Taine ne faisait pas grande estime d'Hugo... d'Hugo qui sûrement a fait encore plus de métaphores que Shakespeare et de plus surprenantes, de plus imprévues, de plus invraisemblables, et aussi de plus tirées et forcées. Si vous aviez dit à Taine qu'Hugo avait le cerveau en feu, il vous eût

1. Mais il faut que leur auteur n'ait jamais pensé à l'imprimerie.

répondu : « Il a le cerveau à la gêne, à la torture : parlez-moi de Musset, à la bonne heure ! » Or la langue de Musset (que j'aime fort d'ailleurs), assez sobre de métaphores, n'en admet guère ou pas du tout de *forcenées*.

L'erreur de Taine, erreur psychologique évidemment, puisque c'est une interprétation générale d'une opération intellectuelle que tous les hommes font plus ou moins, a pour résultat premier de lui fournir un faux jugement sur Shakespeare. Mais, ce qu'il y a de plus grave, elle conduit Taine à nous donner, sur les diverses époques de la littérature anglaise, des résumés caractéristiques également faux. Ainsi par exemple le XVIe siècle lui apparaît comme un siècle particulièrement passionné, non par ses actes, qui prouvent effectivement qu'il fut cela, mais par sa production plus abondante en images métaphoriques.

*
* *

Taine, en voulant nous expliquer l'imagination particulière de Dickens, va nous montrer encore plus clairement et plus à plein ses propres idées sur l'imagination en général.

« La première question qu'on doit faire sur un artiste (t. V, p. 6) est celle-ci : Comment voit-il les objets ? Avec quelle netteté, avec quel élan, quelle force ? La réponse définit d'avance *tout son talent*, car dans un romancier l'*imagination* est la faculté maîtresse. L'art de composer, le bon goût, le sens du vrai en dépendent. » Je comprends qu'un artiste voie avec plus ou moins de netteté ; mais qu'il voie avec force, avec élan, cela, je ne le comprends pas. Quoi qu'il en soit, je constate d'abord que l'imagination est pour Taine même chose que la faculté de voir les objets avec netteté, et avec quelque qualité en plus qu'il désigne, obscurément à mon sens, par ces mots de force, d'élan ; et secondement je constate que la manière dont l'artiste voit les objets commande tout le reste de son œuvre, selon Taine.

Certes, pour décrire un objet avec exactitude, il faut l'avoir vu avec netteté. Si tout le talent d'un romancier consistait à faire d'exactes descriptions, il faudrait donner raison à Taine, non toutefois sans lui faire observer qu'à la faculté de bien voir l'auteur doit nécessairement joindre un acquis indispensable, la parfaite possession du vocabulaire par lequel s'expriment les formes et qualités visibles des corps. Et je suis surpris que Taine, en analysant le talent du romancier, n'ait pas aperçu cet élément, très important pour nous, puisqu'un homme qui verrait très bien, sans savoir dire ce qu'il voit, ne verrait très bien que pour lui seul.

Mais la littérature ne consiste pas toute en descriptions d'objets. Ce que Taine appelle imagination est loin d'être, à mon sens, toute l'imagination.

Les images d'objets qu'un auteur a dans sa tête, fussent-elles très exactes, ne sont encore que de la mémoire, soit qu'il les évoque, soit que spontanément elles lui reviennent telles qu'il les a prises sur les objets. L'imagination ne commence qu'au moment où cet auteur remanie ses souvenirs, les modifie, les réarrange, les combine en vue de produire sur l'esprit des lecteurs ou des auditeurs une émotion d'une espèce prédéterminée. — Ou bien encore lorsque, gardant ses souvenirs absolument tels quels (ce qui est rare), il ajoute à la description des objets, à la narration des événements, la reviviscence des émotions que ces objets ou ces événements lui causèrent.

Sachons bien qu'une émotion exprimée directement, ouvertement par l'auteur, ou une émotion dont l'auteur prépare sourdement la production dans l'esprit des lecteurs, par l'arrangement artificiel de ses souvenirs, qu'en un mot une émotion communiquée est l'élément propre, l'élément indispensable à l'œuvre littéraire. Or le souvenir vivant et communicable d'une émotion éprouvée est chose non visuelle, c'est de la reviviscence psychique; cela appartient à la mémoire, non des yeux extérieurs, mais du regard intérieur, de la conscience psychologique.

Et puis encore, qu'est-ce, s'il vous plaît, que le dessein de donner au lecteur une certaine émotion déterminée dans son espèce? dessein qui fait que l'auteur combine, modifie ses souvenirs d'une certaine manière. Qu'est-ce, dis-je, que cette conception d'une fin, cette conception de moyens ajustés pour cette fin, et en dernier lieu, qu'est cet acte mental par lequel l'auteur juge que les moyens trouvés conviennent à la fin voulue? Quel rapport, je vous prie, ces opérations de l'esprit ont-elles avec la simple faculté de voir?

L'imagination étant de la mémoire réorganisée, elle se ressent assurément, en chacun de nous, de ce qu'est notre acquis mémorial. Il est double, cet acquis, nous venons de le dire : images venues par les yeux ou par les autres sens, d'une part; souvenirs des impressions, émotions, sentiments et passions éprouvées, d'autre part. Or le plus souvent, dans le même homme, ces deux mémoires ne sont pas égales. Tel se rappelle mieux les images, tel autre les émotions. Et cela fait deux imaginations assez différentes, l'élément objectif dominant dans la première, l'élément subjectif dans la seconde. En langage vulgaire, la première est l'imagination pitto-

resque, qui fait que l'auteur excelle dans les descriptions et les narrations, la seconde est l'imagination psychologique, qui fait que l'auteur excelle dans l'analyse des passions et la création de personnages fictifs, ou dans l'expression poétique, éloquente, de ses sentiments personnels.

Les deux imaginations ne sont pas exclusives l'une de l'autre; mais, je le répète, elles sont généralement inégales en un même homme. Seuls les grands écrivains possèdent les deux, à tel point ou en telle façon qu'on ne peut reconnaître laquelle des deux l'emporte.

Il y a une troisième espèce d'imagination, la moins précieuse des trois assurément, et cependant la plus remarquée du grand public et qui lui fait dire immanquablement de l'auteur chez qui il la trouve : « cet homme a beaucoup d'imagination ». Cette troisième consiste en l'invention des comparaisons et des métaphores (comparaisons abrégées, comme on sait). Ces comparaisons, ces métaphores sont dues à la perception de ressemblances toujours superficielles, souvent fugitives, souvent forcées, entre des choses qui n'ont aucune ressemblance sérieuse. Telle, par exemple, la comparaison si usée d'un guerrier courageux à un lion — ou d'une jeune fille à une rose — ou d'un État à un navire, à un char — ou d'une révolution à un volcan, etc., etc., etc. Un poète comme Hugo sait trouver en quantité des comparaisons qui n'ont pas encore servi. Il n'est pas deux objets dans la création, peut-être, qu'il ne puisse rapprocher par quelque bout. Ce mérite est plus perceptible au public, il est plus voyant que l'imagination sérieuse et secrète ou discrète, qui s'emploie à l'invention d'un caractère. — Quel nom donner à cette troisième imagination? Les fausses ressemblances qu'elle recueille ou invente s'appelant de leur nom exact des analogies, j'aurais bien envie de l'appeler imagination analogique. Mais si vous préférez imagination comparative, je n'y contredirai pas.

J'ai déjà posé en principe que l'art le plus sérieux, le plus élevé en dignité, consistait à créer des caractères. Au fond tous les critiques en conviennent et, à cet égard, je n'invente rien.

Nous avons déjà reconnu que le capital instrument de cette création était l'imagination psychologique. Il est d'autre part évident à première vue que l'imagination comparative ne sert de rien à l'auteur pour cette grave besogne, mais l'imagination pittoresque y sert-elle?

Supposons un homme ayant au plus haut degré le penchant et l'aptitude à observer ses semblables, mais totalement dépourvu de l'observation de soi. (J'imagine évidemment un monstre qui n'existe

pas, mais c'est un monstre instructif quoique imaginaire.) Ainsi doué notre homme, que surprend-il, que saisit-il des autres hommes? Rien que des dehors, mines, gestes, paroles, actions. Un tel homme peut regarder agir ses semblables avec une curiosité enfantine, mais il ne peut interpréter ce qu'il voit.

Restituons à notre homme l'observation de lui-même et la mémoire intelligente de son passé intérieur. Sous les mines que ses semblables lui montrent, sous les discours qu'ils tiennent, sous les actions qu'ils font, il va maintenant découvrir, comme avec les yeux du corps, les ressorts invisibles qui produisent tout cela. Des signes extérieurs très légers, très fugitifs, un faible tremblement de la main, une rougeur imperceptible, un mot échappé,... le voilà au fait. Comment cela?

C'est que ces signes extérieurs il les reconnaît pour les avoir manifestés lui-même, alors qu'il était possédé par tel sentiment qu'il se rappelle bien. Puisque ces signes se manifestent maintenant chez le voisin, c'est que le voisin est intérieurement ému comme lui-même le fut au moment des signes.

Supposons notre homme au contraire très bien doué en fait de vision intime et de mémoire de soi-même, mais mal doué en fait d'observation des autres hommes et des objets extérieurs; il pourra bien faire un poète lyrique, et, s'il est orateur de profession, il pourra bien avoir des mouvements d'éloquence; il ne fera ni un dramatique ni un romancier : parce que ceux-ci doivent nous offrir les passions et les sentiments des hommes, non pas consignés en des formules abstraites, cristallisés en des maximes générales, mais saisissables à tous nos sens par des attitudes, des mouvements, des paroles et des actes.

Concluons : pour créer des caractères, il faut que l'imagination psychologique et l'imagination pittoresque collaborent. Quant à l'imagination métaphorique, on n'en a que faire, du moins pour cela.

*
* *

Ce n'est pas là le compte de Taine. Selon lui tout le talent d'un auteur, son goût, son art de composer, et plus particulièrement encore son style, dépendent de la façon dont il voit les objets extérieurs : « Un degré ajouté à sa véhémence (la véhémence de la perception visuelle!) bouleverse le sujet qui « l'exprime, change les caractères qu'elle produit, brise les plans où elle s'enferme ». Pour une seule cause, — et quelle cause! une perception élémen-

taire, — que d'effets! Et des effets d'ordres différents, tels que le goût, la méthode de composition, l'invention des caractères... et enfin la capacité de s'émouvoir violemment; car Taine prétend encore que « la manière de concevoir — (nous savons ce qu'il entend par là) — règle, en l'homme, la manière de sentir. « Quand, dit-il, l'esprit à peine attentif suit les contours indistincts d'une image ébauchée, la joie et la douleur l'effleurent d'un attouchement insensible. » Que chacun consulte ses souvenirs; il y trouvera, je crois, des expériences contraires à cette thèse. Un objet à peine entrevu peut faire peine ou même horreur, émouvoir la pitié, ou la crainte, ou le désir. Cela dépend du rapport de l'objet avec les passions, avec les sentiments que nous avons dans l'âme, et non de la manière dont l'œil embrasse les contours de l'objet. Demandez à la femme, à l'enfant qui ont eu des peurs en marchant de nuit par la campagne, si c'est qu'ils ont vu les objets trop distinctement. Demandez à un libertin qui suit dans la rue une femme, si c'est qu'il a parfaitement saisi le contour de sa jambe quand elle a un moment relevé à peine sa robe. Interrogez le cavalier dont la monture a fait un écart devant un poteau et qui, pour la calmer, la mène voir cet objet de près.

J'achève la citation : « Quand l'esprit, avec une attention profonde, pénètre les détails minutieux d'une image, la joie et la douleur le secouent tout entier ». Si cela est vrai, les peintres sont nécessairement très supérieurs au reste des hommes pour la sensibilité. Quelles gens passionnés ont dû être tous les peintres hollandais! Et les Anglais donc, qui détaillent un arbre feuille à feuille! Quant au distrait, nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur son compte!

Et cependant il arrive aussi, et très souvent, qu'un objet regardé d'abord avec inattention et par suite avec indifférence, nous émeuve quand nous l'examinons mieux, et que nous le voyons plus en plein. Au fond, dans cet exemple d'apparence contraire, la cause de notre émotion reste la même; l'examen nous a découvert ce qui nous avait d'abord échappé; le rapport de cet objet avec quelqu'un de nos sentiments; mais c'est ce rapport qui nous émeut et non la perception plus ou moins nette des contours, laquelle est en soi une opération tout à fait neutre.

Et qu'est-ce qui fait d'ailleurs que nous regardons un objet avec une particulière attention? C'est qu'il nous intéresse, c'est-à-dire qu'il donne à quelqu'un de nos désirs l'espoir d'une satisfaction ou l'appréhension d'une contrariété; c'est qu'il promet ou qu'il menace. Taine, en mettant d'abord l'attention, puis l'intérêt,

l'émotion, a mis, comme on dit vulgairement, la charrue avant les bœufs.

Je le répéterai souvent, Taine, ce grand esprit, a commis des erreurs qui étonnent. C'est que le jeu de son esprit a été faussé par un vouloir systématique. Il a la passion de ramener à une cause unique et simple des groupes immenses de phénomènes, et il a l'ambition de suspendre finalement à un petit anneau, caché profondément dans notre mentalité, tout un univers moral; ambition d'un noble esprit, je ne dis pas, mais qui pourtant a frappé d'infécondité des dons magnifiques.

* * *

Comme preuve de sa théorie, Taine nous offre l'analyse de Dickens. « Considérons, nous dit-il, l'imagination de Dickens, c'est-à-dire sa vision; nous allons y apercevoir les causes de ses défauts et de ses mérites. » — Et il nous donne d'abord, comme type de la vision de Dickens, la description suivante d'un orage pendant la nuit : « L'œil, aussi rapide que les éclairs, apercevait dans chacune de leurs flammes une multitude d'objets qu'en cinquante fois autant de temps il n'eût pas vus au grand jour; des cloches dans leurs clochers, avec la corde et la roue qui les faisaient mouvoir, des nids *délabrés* d'oiseaux dans les recoins et dans les corniches; des figures pleines d'effroi sous la bâche des voitures qui passaient, emportées par leur attelage effarouché, avec un fracas que *couvrait le tonnerre*; des herses et des charrues abandonnées dans les champs, des lieues et puis encore des lieues de pays coupé de haies... une minute de clarté limpide, ardente, tremblotante qui montrait tout, puis une teinte rouge dans la lumière jaune, puis du bleu, puis un éclat si intense qu'on ne voyait plus que de la lumière, puis la plus épaisse et la plus profonde obscurité. »

J'aurais quelques remarques préalables à faire sur ce morceau. Il contient à mon avis une inexactitude fondamentale; à savoir qu'on voit plus de choses, qu'on voit plus loin et qu'on voit mieux à la lueur des éclairs qu'à la clarté du soleil. Quand Dickens aperçoit si nettement *délabrés* les nids des oiseaux, qui généralement sont cachés dans les arbres ou posés haut dans les édifices, j'entre en défiance; j'ai peur que ceci soit plutôt imaginé qu'observé.... Mais, passons : il faut voir ce que Taine induit de ce tableau d'orage.

« Une imagination aussi lucide, aussi énergique(?) doit animer sans effort les objets inanimés. L'auteur verse sur les objets qu'il se figure quelque chose de la passion surabondante dont il

est comblé. » — C'est un fait et Taine le relève avec justesse; Dickens produit abondamment cette figure de rhétorique qu'on nomme animation et personnification. Mais je me demande quelle peut bien être cette passion dont Dickens serait comblé, et qui lui ferait si souvent animer les objets! Pour résoudre la question, je vais chercher quelques autres auteurs qui aient plus ou moins usé du même procédé.

Mme de Sévigné écrit ceci : « Le mauvais temps continue. On se hasarde sous l'espérance de la Saint-Jean. On prend le moment d'entre deux nuages *pour* être le *repentir* du temps qui veut changer de *conduite*, et l'on se trouve noyés. »

Virgile dit que l'Araxe est indigné du pont qu'on jette sur lui, — Racine, dans *Phèdre*, anime le flot qui a apporté le monstre marin, Théophile anime de honte le poignard qui vient de commettre un meurtre.... Sentez-vous qu'une passion ait été nécessaire pour trouver ces imaginations? Si oui, dites-moi quelle passion.

L'animation prolongée, détaillée, est ce qu'on nomme l'*allégorie*, qui est bien la figure de rhétorique la plus sujette à jeter du froid sur une page.

Et puis, d'après Taine, l'inspiratrice des animations, cette passion qu'on ne nomme pas, viendrait de la manière dont l'auteur voit les objets. Or rien de plus commun que l'animation appliquée à des choses invisibles. On anime chaque jour les vertus et les vices; on anime des choses sociales comme le commerce et l'industrie; Hugo a fait de la *toilette* une grisette; il a été jusqu'à personnifier le *bruit* et le *réveil*. Il faut qu'Hugo soit brûlé de passion pour avoir trouvé tant d'animations (incomparablement plus que Dickens), et des animations si étranges, si imprévues. — Et d'autre part, voici des artistes qui, sans conteste, s'entendent à regarder, à voir et à décrire les objets visibles : Théophile Gautier, Fromentin, les Goncourt, Loti. Or ils n'animent pas plus que d'autres; au contraire, il semble qu'ils animent moins. Et cela se comprendrait : on déforme toujours quelque peu l'objet que l'on anime et c'est à quoi doit répugner plus qu'un autre l'artiste épris d'observation exacte.

Taine continue d'expliquer Dickens : « Son imagination est si vive que son style s'emporte jusqu'aux plus étranges bizarreries... Voici une jeune fille jolie et honnête qui traverse le quartier des légistes. » Là-dessus Dickens part, s'exalte. Vraiment l'exaltation de Dickens est d'espèce assez singulière, car il s'avise d'imaginer ce que la présence de l'aimable fille aurait dû faire faire aux objets environnants, et que ces objets ne firent pas. « C'était une bonne

chose pour cette cour pavée d'encadrer une si délicate figure... La fontaine du temple aurait bien pu sauter de vingt pieds pour saluer cette source d'espérance et de jeunesse... Les moineaux bavards auraient bien pu *se taire pour écouter des alouettes imaginaires* au moment où passait cette fraîche petite créature; les branches sombres... auraient pu s'incliner vers elle avec amour comme vers une sœur... Les vieilles lettres d'amour, enfermées dans les bureaux voisins... auraient pu trembler et s'agiter au souvenir fugitif de leurs anciennes tendresses... » Mainte chose qui n'arriva point aurait pu arriver pour l'amour de Ruth.

« Ceci est tourmenté, n'est-il pas vrai? » s'écrie Taine, et nous répondons : « Vous pouvez le dire! » — « Hé bien non, reprend Taine, ce n'est pas cherché, c'est rencontré... cette affectation est naturelle... elle est l'effet de l'excessive imagination de Dickens. » Oui, mais alors il s'agit d'une autre imagination que celle qui résulte de la vision nette des choses, car en aucun cas Dickens n'a pu voir des lettres s'agiter par leurs tendres souvenirs, ni des moineaux faisant silence pour écouter des alouettes imaginaires. Tout ceci, visiblement, appartient encore au procédé d'animation. Dickens s'en est fait une habitude, par suite une faculté, et dès lors un jeu, un amusement pour son propre esprit. Et comme il se soucie peu de ce que nous autres, Français, toujours plus ou moins classiques, appelons le goût, rien ne le retient, rien ne le gène dans les saillies où il se complaît.

Son imagination excessive ferait encore ceci : « Que Dickens est admirable dans la peinture des demi-folies et des hallucinations... dans la peinture du remords, par exemple. » Observation très juste; et cette fois Taine a tout à fait raison de citer les pages où sont décrites les transes de Jonas Chutzlewit, quand il vient d'assassiner son ennemi. Il semble qu'avec une lucidité admirable et terrible Dickens ait lu dans quelque âme de meurtrier, sitôt après son crime. . Mais ce n'est pas avec les yeux du corps, avec cette imagination dont parle Taine qu'on peut lire ces choses-là, car elles ne tombent pas sous le sens de la vue; c'est avec les yeux de sa conscience. Toujours la conscience livre quelque remords personnel à l'auteur psychologue; par un effort des plus singuliers et des plus difficiles qui soit en art, son imagination travaille sur ce remords, et par ce travail où tout n'est pas encore bien explicable pour nous, il arrive à grossir son remords personnel, souvent très léger, à l'enfiévrer, à l'affoler, jusqu'à ce qu'il paraisse proportionné au crime commis.

« Tout, dans Dickens, vient de cette imagination, ses rires et ses

armes, sa sympathie pour les faibles, les pauvres, son ironie contre les puissants, les riches » (et Taine, en passant, nous avertit que les sympathies, en apparence semblables, qu'on rencontre chez les Français, chez George Sand, par exemple, ne viennent pas d'une véritable sympathie, mais de l'amour du beau, opinion très curieuse). — « De cette imagination encore, les caractères inventés, les uns tout bons, tout blancs, les autres tout mauvais, tout noirs. » Soit! Mais il faudrait montrer comment ceci tient à cela, montrer le lien d'effet à cause : Taine affirme, et c'est tout. Il nous affirme encore que la même cause produit chez Dickens le manque de goût, la construction vicieuse de ses romans, et ses conclusions philosophiques. « Soyez bons, soyez sensibles, il n'y a que cela qui vaille; les facultés de raison sont d'ordre très secondaire, très inférieur, etc. » Dire que tout ce qui, dans l'œuvre si considérable de Dickens, apparaît comme particulier, ou comme plus saillant qu'ailleurs, relève d'une manière de regarder les objets, c'est dire en somme que Dickens lui-même n'est qu'un voyant, n'est qu'un œil conformé d'une certaine façon : que son caractère, par exemple, orgueil, vanité, sensualité, ambition, dispositions à aimer, à haïr, à sympathiser, à être indifférent, n'influent pas, n'existent pas chez lui comme causes actives. — A mon humble avis, ce n'est pas là expliquer Dickens; c'est le simplifier, et, si j'ose dire, le simplifier terriblement.

Si l'historien acceptait l'idée que Taine se fait de l'imagination, et s'il s'avisait de tirer de cette idée les conséquences logiques, — ce que Taine n'a pas fait, — il comparerait les auteurs entre eux et il donnerait à chacun d'eux son rang, d'après sa fécondité relative en fait de descriptions, comparaisons, animations et métaphores. S'il se piquait d'être plus logique encore, il se servirait de la même règle pour mesurer entre elles deux époques littéraires, ou deux littératures nationales. Et enfin, de ce que l'imagination ainsi définie constitue le mérite essentiel, fondamental de l'artiste littéraire, il tirerait une dernière conséquence, à savoir que le progrès littéraire, s'il existe, se reconnaît à ce signe que les auteurs abondent toujours plus en descriptions, comparaisons, animations et métaphores. Et il aboutirait, selon moi du moins, à une aberration singulièrement grave.

Quant à la recherche méthodique des causes, l'historien que j'ai supposé commettrait logiquement une faute qui, après tout, serait moins grave : il irait chercher uniquement les causes dans celles des conditions du milieu qui lui sembleraient propres à susciter, ou à décourager l'habitude de l'observation extérieure. Et il négli-

gerait celles de ces conditions qui ont pu agir sur l'observation psychologique de soi et des autres, et agir par suite sur la plus précieuse des formes de l'imagination.

Ce que ferait un historien qui accepterait nos idées ne serait pas précisément le contraire, mais serait fort différent. Il donnerait en premier lieu, mais pas exclusivement, entendez-le bien, son attention à ce que l'âme néglige, c'est-à-dire aux conditions ou circonstances de nature à développer la conscience de l'homme, sa faculté de voir au dedans de lui.

*
* *

En résumé, pour avoir confondu ensemble les opérations de l'esprit quand il fait de la science et celles de l'esprit quand il fait de la littérature; pour avoir méconnu la nature de cette diversité qui, tenant à la contrariété même des fins visées, est comme deux marches forcément différentes pour aller à deux buts opposés, Taine a été amené à s'expliquer cette diversité par l'existence de deux races d'hommes qui différeraient foncièrement dans la façon de conduire, et, volontiers, dirai-je, de manier leur esprit.

Il est résulté de cette fausse vue que dans sa grande histoire et dans ses essais nombreux, Taine a faussement caractérisé les grandes phases, les divers âges, les diverses écoles littéraires qu'il traitait.

Et d'autre part, quand il s'est livré à l'analyse particulière des auteurs, il n'a pas produit précisément des portraits faux, mais des portraits incomplets, parce qu'il s'était formé une idée trop simple du génie et du talent littéraires. Il les faisait consister uniquement ou au moins principalement dans l'imagination. Et l'acception qu'il donnait à ce terme était également trop simple; la compréhension qu'il lui attribuait était trop réduite. Taine n'a pas voulu reconnaître l'existence des différentes imaginations, que le parler vulgaire a confondues dans un seul mot; il n'a aperçu qu'une seule espèce d'imagination, celle qui consiste dans une puissance exceptionnelle d'observer les dehors physiques des choses et des êtres, de les faire revivre en sa mémoire, et de traduire ces dehors dans un langage pleinement représentatif.

Paul Lacombe.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

A. Bazaillas. — La vie personnelle. *Étude sur quelques illusions de la perception intérieure*, 1 vol. in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 305 p., Paris, Félix Alcan, éditeur, 1905.

M. Bazaillas a voulu étudier le moi en lui-même, examiner sa vie, distinguer ces réalités des idées fausses que nous nous en faisons. D'après lui, et en cela je suis de son avis, la perception intérieure est une source continue d'illusions et d'erreurs. Mais il paraît admettre une « conscience » distincte de la perception interne et qui s'opposerait à l'entendement. La perception interne nous trompe continuellement « pourquoi n'aurait-elle pas ses sophismes, au même titre que le regard abusé par la fausse apparence d'un monde sensible? » Mais « pour peu que j'entre en moi-même et que j'essaie de démêler la composition des phénomènes internes, je reconnais une différence de nature entre deux faits souvent confondus : savoir et sentir. Je sais que deux et deux font quatre, je ne le sens pas. Mais je sens une émotion naître, un désir se produire, une résolution se former en moi, et comme je suis seul à les saisir sous cette forme particulière, on dira que je sens mais que je ne sais pas. Le savoir ne va pas sans un caractère de généralité qui le détache de celui qui sait, sentir implique, au contraire, une expérience personnelle, intime, incommunicable. L'entendement connaît les choses dans une généralité qui n'en exprime pas la nature, la conscience les saisit dans une intimité qui n'en permet pas l'expression : l'un sait, l'autre sent ». Les principales obscurités du problème de la personnalité « tiennent aux difficultés que présentent les conditions singulières de la perception intérieure, et... ces difficultés à leur tour, résultent du procédé d'abstraction... qui sépare pour les opposer brusquement, ces deux formes de la pensée. » Le problème de la personnalité met nécessairement aux prises l'entendement et la conscience. « C'est qu'elle est l'objet de la perception intérieure, et qu'une nécessité impérieuse de cette perception est de recourir, pour atteindre ou pour construire ces données, à la collaboration de deux facultés hétérogènes. Il est du reste à remarquer que le besoin d'unité y autorise ce recours : on est choqué du caractère fragmenté, non systématique, qui marque le devenir intérieur : on tente de réduire ces états différents, on les organise, on les traite par

la logique; on transforme les oppositions en contradictions, et on les exclut. L'unité y gagne, la réalité y perd. Le tort de l'intellectualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'entendement, en négligeant cette matière mobile et variable qui est le premier et, peut-être, le seul objet de la perception intérieure. Il poursuivra donc la définition du moi à l'aide d'une faculté réduite au rôle d'instrument logique. Mais comment cette pensée abstraite, encore dominée par des symboles matériels, incomplète, séparée de soi, pourrait-elle prétendre à l'expression de ce qui est en nous réel et vivant? De là, pour elle, la nécessité d'analyser cette existence et de la résoudre en une multiplicité d'éléments imaginaires avec lesquels elle tentera bien vainement ensuite de la recomposer. » La conscience a horreur du continu, l'entendement en est la source unique. Il réalise une unité tout abstraite au sein de la pluralité qu'elle perçoit en elle. Mais le monde de la continuité et de la nécessité logique, produit par un jeu de concept, est un monde fictif si on le rapproche du monde particulier du sentiment. « Il n'y a de réalité vraie que la conscience, et de primitivement donné que l'ordre discontinu des individualités. On ne saurait, dès lors, superposer l'entendement à la conscience, la notion du moi à la réalité du moi, pas plus que l'espace ne se superpose exactement à l'extension concrète, et la grandeur numérique à la grandeur réelle. »

Après avoir ainsi posé le problème, M. Bazaillas étudie d'abord les illusions de la perception intérieure et les conceptions erronées qu'elles déterminent. Dans les chapitres suivants, il tâche de remonter à la véritable vie de l'âme, à en retrouver et à en expliquer le système. Il examine ainsi, successivement, le sentiment, le caractère, l'individualité, la liberté intérieure, le système de la vie personnelle. Je ne puis songer à résumer méthodiquement tous ces chapitres, et je me borne à indiquer quelques-unes des idées principales qui s'y trouvent développées. Le sentiment, dans une certaine mesure, est une expression concrète de la spontanéité, et correspond à la formation de la vie personnelle. Il existe « un moi sensitif » où la représentation intellectuelle ne pénètre pas, « un moi tout en profondeur, qui se profile en dégradé derrière nos états de premier plan, une vie libre et dégagée, plus ou moins riche selon la délicatesse des combinaisons où se joue notre sensibilité ». Dans ce personnage intérieur, « l'entendement a disparu; la spontanéité le remplace; le sentiment la révèle immédiatement ». Le contenu de la conscience offre des traces non équivoques de libres synthèses. « Nos sentiments, même quand ils expriment la vie totale de l'âme, renferment un élément d'individualité; ce sont des commencements absolus que nous acceptons sans pouvoir les réduire ni les résoudre. »

Le caractère est « la loi de causalité personnelle quand on arrive à la saisir dans son action la plus intime et la plus profonde ». L'éducation le dégage sans le créer; il n'est pas « une pensée qui délibère ou qui calcule, un groupement d'instincts qui se seraient lentement jux-

taposés. C'est une tendance unique et irrésistible, un instinct individuel qui n'arrive que plus tard à la connaissance de l'entendement et qui lui sera toujours étranger. Chaque volonté naît et meurt avec son caractère, c'est-à-dire avec sa structure spéciale, avec son architecture psychologique, et c'est là ce qui commande ses attitudes et qui résume, comme en un groupement instantané, ces directions irréfléchies de la pensée et de l'action où elle s'engagera plus tard ». Mais il faut se garder de substituer, avec certains disciples de Kant, le mécanisme à la vie. « Le caractère, tel qu'on l'entend communément, n'est qu'une loi dérivée, étrangère aux facteurs qui composent notre être psychique : mais, en lui-même, il est la forme originale et comme instinctive d'une activité vivante. » Et l'auteur a d'ingénieuses considérations sur « la courbe du caractère ». C'est « un point singulier autour duquel ont oscillé, oscillent encore les éléments composants ». La simplicité de la surface de la vie recouvre une mobilité extrême, et cette mobilité a un sens. Chacune de nos volitions élémentaires s'oriente en ce sens, ou y tend, ou même y arrive ; chacune a sa courbe qui semble reproduire, à sa manière originale, la même courbe et qui tend à passer au même foyer. Qui connaîtrait ce point singulier, si variable en son unité, connaîtrait l'homme : c'est le nœud où notre existence a ses plis et ses détours. Observez de plus près encore, s'il est possible : là, maintenant, vous verriez un monde ayant ses lois, ses variations précises, ses parties flottantes, son arrangement progressif autour de son centre. Car c'est une singularité de la vie intérieure que tout n'y soit pas réglé et disposé une fois pour toutes, mais que tout étant réglé et composé, il y ait pourtant mobilité dans l'arrangement et dans la forme. »

La conscience saisit dans l'individualité « une synthèse progressive, une forme vivante capable de persévérer en elle tout en se modifiant » et l'on est fondé à opposer ses révélations aux points de vue de l'intellectualisme et de l'empirisme. Il n'y a pas de choses ni de substances il y a un « progrès » ; il n'y a pas de faits nettement circonscrits, il y a un devenir et des états d'âme. Je regrette de ne pouvoir analyser plus minutieusement les raisons qui amènent l'auteur à dire à propos des troubles de la personnalité : « Il conviendrait peut-être de ne plus parler des maladies du moi, mais simplement des erreurs de la perception interne... nous sommes ici simplement en présence d'un phénomène de réfraction mentale qui tend à faire prédominer le mirage sur la réalité consciente et à multiplier en nous les jeux d'une optique décevante. Nul doute que la folie ne fasse retour dans certains cas, à une erreur persistante de la perception intérieure. » Et M. Bazaillas arrive à cette conclusion que « la vraie individualité n'est pas le moi le plus profond, le plus personnel au sens ordinaire du mot : c'est une personnalité épurée qui est, en même temps, au-dessus et au dehors de nous. » Mais l'erreur qui nous est naturelle se corrige « à ces rares moments où la conscience morale a l'occasion de revendi-

quer ses droits sur toute l'âme... La vraie idée du monde intérieur se forme alors en nous. Ce qui nous paraît intime par excellence, c'est ce fond reculé de l'âme où n'atteignent ni les rêveries, ni les minuties du sentiment, et qui est pure action intellectuelle et morale... Dans la vie intérieure, la seule unité possible est une unité morale; c'est la forme maîtresse qui transparaît dans le mouvement de la vie et qui se réalise dans son histoire. Ne cherchons pas l'individualité dans l'ordre de la nature; par essence elle est extra-naturelle et extra-logique. »

Le déterminisme est rejeté par M. Bazaillas. « En analysant ce concept nous montrerons l'équivoque qu'il renferme; nous montrerons que sa force fait sa faiblesse, puisqu'il résulte de l'intervention logique de l'idée de nécessité introduite par l'entendement constructeur dans l'expression des phénomènes conscients et que, s'il a une valeur au regard de la représentation, on ne saurait pourtant l'ériger en loi des choses. » L'idée de détermination nécessaire perd toute signification dès qu'on l'applique aux actes émanés du moi. Il faut conclure, malgré les difficultés, à la liberté intérieure. Du reste « la pure action intellectuelle, en laquelle réside notre liberté, ne saurait être représentée, parce qu'elle est une « chose simple »; mais si on la considère dans son exercice, non plus seulement dans son essence, on trouve qu'elle se produit progressivement et qu'elle évolue dans la durée. Elle est, mais aussi elle devient, et elle remplit la conscience de ses variations... De la liberté prise en soi, nulle image n'est possible; mais une telle liberté échapperait, croyons-nous, aux conditions de l'existence et serait, par suite, contradictoire, si on ne la supposait recueillie dans l'unité ineffable du vouloir. »

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'étude du système de la vie personnelle, le sujet le plus important et le plus synthétique. Rattaché à la sensibilité et à l'émotion au sein desquelles il évolue, l'acte personnel confine, en son extrémité, à la pensée pure. C'est cette intervention qui l'arrache insensiblement à la subjectivité du sentiment pour lui conférer sa forme de moi humain et réfléchi. « La vraie personnalité ne réside pas dans l'acte spontané qui constitue au plus profond de nous-mêmes notre vie individuelle, elle est plutôt l'acte de pensée par lequel nous enveloppons et pénétrons tout ensemble cette existence profonde. On pourrait mettre en lumière ce caractère original en interprétant les résultats de nos récentes analyses : car elles ont établi une sorte d'opposition entre la vie subjective de nos états dans la conscience et la réalité définitive de ces mêmes états. » Le moi idéal, si l'on écarte toute arrière-pensée métaphysique, ne peut être mis en doute. Il est « cette seconde chose qui naît de la réflexion et qui, pour parler avec Bossuet, apporte un nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Ainsi, en fait, le moi *est une pensée dont la puissance est proportionnelle à son degré d'universalité et de conscience*. Alors seulement nos virtualités s'épa-

nouissent et se réalisent, pour passer à l'acte de la personne; à l'uniformité d'une pensée pure succèdent, s'opposent bientôt les particularités de la liberté.... » Nous sommes en nous-mêmes l'acte absolu par lequel l'universel s'individualise, ou plus simplement par lequel, à chacun des instants de notre durée, nous affirmons l'universel sous cette forme et non sous cette autre. La sensation, l'émotion, l'effort musculaire étaient les éléments d'un premier moi qui ne nous a point paru correspondre à notre être vrai; la réflexion, la liberté et l'idée de l'être universel, voilà les conditions *a priori* d'un moi qui n'est plus seulement l'expression ou l'ombre de notre existence, mais qui est cette existence même. » Et M. Bazaillas résume ses conceptions en cette proposition qu'il juge « susceptible d'une vérification psychologique immédiate : *la vie personnelle, restituée sous sa forme complète et ressaisie dans la liberté de son cours, évolue entre deux plans extrêmes, le plan de la réalité et le plan de l'idéalité, et elle correspond finalement à la synthèse mobile ou à l'unité de convergence de ces deux courants, si bien qu'elle est tout entière obtenue lorsque ces particularités du mouvement et de l'action, qui lui donnent un commencement d'existence, se contractent dans la pensée pure ou dans la pure réflexion.* » Ajoutons que l'auteur déclare qu'il nous arrive bien rarement d'être des personnes. C'est le tort d'une psychologie commune, dupe de ses constructions, d'avoir pensé le contraire, et de s'être donné pour tâche d'analyser, de définir, de réaliser en un mot ce qui n'existait que fort rarement et sous condition. »

En faisant converger la vie personnelle vers la pensée, on la voit reprendre, dégagés de l'illusion spiritualiste, la plupart des caractères que la critique lui avait d'abord contestés. Mais la personnalité vraie est « une combinaison infiniment rare et précieuse, le point où il faut atteindre pour y parvenir étant presque imperceptible, et les éléments qu'elle utilise étant essentiellement divers et quelquefois incompatibles ». Le point central de la vie personnelle « réside justement dans cette rénovation de la personne, sorte de restauration spirituelle qui l'élève au-dessus des lois de l'anéantissement, auquel le moi naturel est voué, pour le maintenir dans une unité vivante que notre intelligence n'eût pu concevoir, et que la nature n'eût pas réalisée; car, dans la nature, tout est phénomène, tout se dilue et est soumis à la loi de l'universelle transformation. Au contraire, on verrait se former ici une unité de réflexion capable de s'ériger en principe d'initiative, et toujours prête à se convertir en un foyer moral intense ».

Ainsi l'importance de la réalité sensible a été progressivement réduite. Il ne faut pas croire « que cette réduction progressive de la réalité sensible nous ait mis en présence d'un néant psychologique. Ou plutôt ce qui apparaîtra désormais comme le néant, c'est non seulement la notion formelle des personnes que l'analyse a bien su dissoudre, mais le moi naturel avec ses vertiges et ses douleurs, l'égoïsme, le caractère empirique, tant de constructions laborieusement écha-

faudées et qui s'écroulent. Et ce qui reste, ce qui est, c'est le remaniement, la reprise en sous-main de toutes nos puissances détournées de leur origine sensible et orientées désormais vers la sérénité imperturbable, l'amour intellectuel de Dieu et la délivrance. »

Voilà quelles sont à peu près les principales idées émises dans le livre de M. Bazaillas, ou du moins quelques-unes d'entre elles, car je n'ai pu les indiquer toutes. Ce que je n'ai pu surtout indiquer, c'est le mouvement de ces idées, leur déroulement, leurs rapports variables et compliqués. L'auteur a montré dans son étude un talent distingué, une dialectique très souple, un peu fuyante, un sens remarquable de l'abstraction.

Il faut lui savoir beaucoup de gré d'avoir voulu nous faire voir, nous faire au moins entrevoir ou plutôt nous faire sentir la merveilleuse complexité de la vie mentale. On l'a trop simplifiée, cristallisée, matérialisée. Cela était sans doute nécessaire pour en ébaucher la science, mais il ne fallait pas oublier, et je crois bien qu'on s'y est un peu laissé aller, que nos divisions, nos lois, nos propositions précises, nos observations même et nos conceptions des faits psychiques ne sont que des symboles raides et grossiers, très éloignés de la vie. Il faut lui savoir gré aussi d'avoir parlé des illusions de la vie intérieure et d'y en avoir vu beaucoup. Je les comprendrais sans doute, pour mon compte, autrement que lui, et je serais porté à en trouver encore dans les croyances de M. Bazaillas, mais on a vraiment trop cru à la certitude du sens intime et toute réaction contre cette opinion est actuellement utile.

Naturellement je ne saurais accepter toutes les théories de M. Bazaillas. Ni sa manière de poser les questions, ni les solutions qu'il nous prépare ne me paraissent absolument satisfaisantes. Sa distinction de l'intelligence et du sentiment, de l'entendement et de la conscience me paraît très contestable, et, avec elle, les conséquences qu'il en tire. Il me semble que, d'une part, il retire trop à l'intelligence au détriment ce qu'il entend par « conscience », et par « sentiment », car si la « conscience » et le « sentiment » nous font connaître certaines réalités, on pourrait bien soutenir que c'est par la part d'intelligence, d'entendement qui s'y trouve mêlée. D'autre part, je crois bien que l'on retrouverait aussi chez lui quelques manifestations de ce préjugé intellectualiste qu'il combat, notamment dans ses conclusions sur la vie personnelle, et sur la place qu'y tient la pensée. Le procédé de suggestion plutôt que d'indication précise dont il est amené par ses théories mêmes à se servir assez souvent, à côté de certains avantages présente aussi de sérieux inconvénients. M. Bazaillas nous donne avec lui, une idée, une impression de réalités inexprimables ou difficiles à préciser dans des formules scientifiques; il nous fait sentir ce qu'il y a de fuyant, d'indécis, de continuellement frémissant dans la vie mentale. C'est un procédé littéraire, et certains poètes s'en sont heureusement servis pour nous communiquer des impressions fugitives très

rares, presque impossibles à fixer. Mais s'il s'agit de nous faire comprendre et nous décider à accepter une théorie, nous reprocherons à ce procédé d'être insuffisant. M. Bazaillas s'en est heureusement servi, lui aussi, en plus d'une occasion, mais on regrette qu'il ne l'ait pas complété avec plus de soin en tâchant de définir avec plus de précision les réalités dont il nous avait donné une impression assez saisissante, mais encore un peu vague. Je sais bien qu'il a essayé aussi cela, mais son effort ne m'a pas paru tout à fait suffisant. On peut lui reprocher encore de rester trop dans les abstractions. Il serait bon, à mon avis, de montrer de temps en temps comment elles se réalisent dans des faits concrets et précis. Faute de cette précaution, le lecteur risque de s'égarer, surtout étant donné le sens vague et flottant, le sens triple ou quadruple de bien des termes philosophiques. Peut-être, parfois, l'idée perdrait-elle de sa distinction à être précisée. Il m'a bien semblé retourner, sous des vêtements flottants et délicieusement nuancés, quelques figures connues depuis longtemps. On pourrait se demander encore s'il est bien juste d'étudier la vie personnelle de façon à conclure que la personnalité est un phénomène si rare. M. Bazaillas dit qu'il nous arrive rarement d'être des personnes, et il faut ajouter, je crois, que cela arrive à bien peu de gens. On se demande avec quelque inquiétude si la personnalité est, dès lors, un fait extrêmement important pour l'humanité, ou si elle n'est pas une manière de phénomène morbide. Je ne suis pas de ceux qui pensent que la rareté d'un phénomène suffit à le rendre moins intéressant ou à le rabaisser, mais c'est que je ne vois guère comment celui-là se relève par ailleurs.

En somme, l'ouvrage de M. Bazaillas m'a paru à la fois un peu trop enveloppé et un peu trop développé. Il y a parfois des longueurs et parfois on désirerait des explications complémentaires. Mais l'on y trouve, avec une méthode curieuse, des vues fort intéressantes et dont un assez grand nombre me paraîtraient justes, à condition de les transposer, de les traduire. Il n'est pas douteux que cet ouvrage ne soit tout à fait digne d'attirer l'attention des philosophes.

FR. PAULHAN.

II. — La Philosophie religieuse.

Ch. Renouvier. — LES DERNIERS ENTRETIENS, recueillis par *L. Prat* (in-12, A. Colin; 107 p.)

Ces *Derniers entretiens* sont une sorte de testament philosophique de Charles Renouvier. Il y a résumé et précisé, pendant les quatre derniers jours de sa vie (28, 29, 30 et 31 août 1903), quelques points de sa doctrine qui lui paraissaient essentiels. De là le grand intérêt que présente ce petit volume.

On y trouve des vues, ou nouvelles et originales, ou mises en un

jour nouveau qui les rend plus frappantes : sur la division des catégories en catégories logiques, ou de l'entendement, et catégories de la personne; sur le rapport de l'idée d'espace avec les premières et sur celui de la loi de personnalité avec les secondes; sur la réfutation de l'Infini; sur le caractère relatif de la notion du moi; sur la réfutation de la thèse spencériste de l'Absolu; sur l'avenir de la philosophie, sur la psychologie et les psychologues contemporains; sur le problème du Mal; sur le sentiment de pitié; sur la science; sur l'athéisme; sur l'avenir de la démocratie; sur le cléricalisme; sur le personnalisme, envisagé comme une religion philosophique et laïque. Nous ne saurions analyser ces dernières pensées de Renouvier, qui sont en général très brièvement exprimées. Il faut lire les pages où elles se présentent et s'affirment avec la force d'une conviction profonde. Il est inutile de dire que nous goûtons fort celles qui concernent l'Infini et l'Absolu. Il est d'autres sur lesquelles nous aurions à faire des réserves. Nous nous bornerons à citer quelques passages relatifs à l'importance souveraine du problème du mal et à la solution de ce problème par la doctrine de la préexistence et de la chute :

« La vie ne peut avoir d'intérêt pour un penseur qu'à la condition de chercher à résoudre le problème du mal. La philosophie, la vraie philosophie, serait celle qui nous apprendrait à vivre et à mourir. Et le Personnalisme voudrait être cette philosophie. Notre doctrine a du moins le mérite de proposer une solution du problème du mal. Il se peut que cette solution ne soit pas la bonne, mais qu'on la discute alors, et qu'on en cherche une autre. Ce qu'il faut, c'est en chercher une; sinon je ne sais plus ce que c'est que la vie.

« Vivre longtemps, longtemps travailler, chercher de bonne foi le mot de l'énigme! Et l'énigme serait qu'il n'y a pas d'énigme! Et l'on peinerait ainsi à chercher raisonnablement la raison de choses qui seraient sans raison! Cela ne se peut pas. Je ne peux pas, je ne veux pas le croire. L'homme serait le plus absurde des animaux à qui la raison appartiendrait sans qu'il en pût faire un usage raisonnable si le mal ne pouvait être expliqué, si la nature des choses était essentiellement déraisonnable....

« Il se peut que les fantaisies scientifiques de mon hypothèse eschatologique ne soient que des fantaisies... Mais s'expliquer la vie des premiers hommes, et expliquer la première apparition du mal et donner la première faute comme la cause première de la chute, ce n'est pas là le plus important. Mieux que n'importe qui, je sais que mon hypothèse ne résout pas toutes les difficultés. Pillon a signalé avec raison l'insuffisance de l'hypothèse pour rendre compte du problème de l'animalité... Encore une fois, ce n'est pas là ce qui importe. Ce qui importe avant tout, c'est de comprendre le mal et qu'il résulte de l'injustice (p. 62-64). »

On remarquera que, dans ces passages, Renouvier insiste surtout sur la nécessité de comprendre le mal, sur le devoir de chercher à

l'expliquer. Là est, à ses yeux, le grand, il est bien près de dire le véritable et unique objet de la philosophie. Quant à l'explication qu'il propose, il la juge préférable à toute autre que l'on pourrait imaginer; mais il reconnaît, avec une entière bonne foi, qu'elle ne rend pas compte de toute espèce de mal physique, et qu'elle peut donc être considérée comme insuffisante[1]. On ne peut vraiment dire que cette insuffisance de la théorie soit chose secondaire et sans importance. Le problème de l'animalité ne saurait être séparé de celui du mal. C'est ce qu'avaient fort bien compris les premiers penseurs qui ont enseigné la doctrine de la préexistence. Ils ont donné une seule et même solution des deux problèmes.

F. PILLON.

Marcel Hébert. — L'ÉVOLUTION DE LA FOI CATHOLIQUE. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 257 p. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1905.

Dans une introduction de trois pages, l'auteur déclare qu'il ne professe, à l'égard de l'Église, ni la révolte, nécessairement passionnée, donc injuste, ni la soumission; il aspire seulement à comprendre, par ce qu'enseigne l'histoire, comment s'est formée la foi catholique, comment aussi, de même que le bouddhisme et le confucianisme plus vieux qu'elle de cinq siècles, l'organisation catholique pourra longtemps encore se survivre, mais en demeurant sans autorité effective sur tout ce qui pense, agit et progresse dans l'humanité.

Ceci dit, M. Hébert cherche à déterminer pourquoi le sentiment religieux s'est exprimé sous forme théologique et comment il s'est peu à peu transformé en théologie. Il étudie les divers sens du mot « foi », dans le langage courant, dans l'Ancien et le Nouveau Testament (foi, confiance), dans l'Épître aux Hébreux (foi — certitude de l'invisible), dans saint Paul et dans le quatrième évangile (la foi, élément de l'union mystique), enfin, dans les Épîtres pastorales (foi

1. C'est précisément ce que nous avions dit, dans l'*Année philosophique* de 1899, à la fin de la notice consacrée à la *Nouvelle Monadogie*. On nous permettra de rappeler ici ce passage :

« Nous ferons remarquer, dans cette théorie du mal, un grave défaut, très frappant, même à première vue. Si elle ne peut s'appliquer à la souffrance et au sort des animaux, elle ne donne pas une solution complète et générale du problème; et il est vraiment impossible, quelque effort d'imagination que l'on fasse, de l'appliquer à la souffrance et au sort des animaux. Rappelons-nous le raisonnement par lequel Malebranche établissait que les animaux sont insensibles. La souffrance de l'animal ne peut, comme celle de l'homme, être attribuée à un péché originel; donc, elle serait un mal positif que Dieu aurait produit et dont il serait responsable, ce que les attributs moraux de Dieu ne permettent pas d'admettre; donc, il est impossible que la souffrance de l'animal soit réelle; donc, il faut le considérer comme une machine. La théodicée de M. Renouvier aurait, semble-t-il, — tout comme celle de Malebranche, — grand besoin de l'automatisme des animaux. »

ecclésiastique et dogmatique : la foi chez les pères de l'Église, chez les théologiens scolastiques, chez les réformateurs, et il établit le passage de la foi individuelle à la foi ecclésiastique.

Après avoir retracé le « fidéisme » en France et en Allemagne — Pascal, Lamennais, Kant, Jacobi, Schleiermacher, etc., — avant le concile du Vatican et la doctrine du concile du Vatican : la condamnation du « fidéisme », M. Hébert constate la renaissance du fidéisme, « car malgré sa condamnation par le concile du Vatican, le fidéisme a trouvé de nouveaux et, sans nul doute, d'involontaires interprètes en la personne des plus célèbres apologistes de notre époque : M. Brunetière — forme sociale, M. Blondel — forme philosophique, l'abbé Loisy — forme historique ». Tous trois souscriraient aux décisions de l'Église portées contre des Schleiermacher ; mais ils ne s'aperçoivent pas que, tout en désavouant ces systèmes, ils retombent dans des manières de voir et de procéder analogues, sinon identiques (p. 181). M. Hébert analyse donc la pensée « de ces trois hommes d'une science, d'une sincérité, d'un désintéressement irrécusables », car s'il conteste la valeur de leurs affirmations, c'est uniquement au point de vue de la théologie orthodoxe. Il admet, avec M. Brunetière, que le besoin de croire est inhérent à la nature humaine. La loi morale, l'absolu, l'infini, le parfait, « tout cela est l'objet non de démonstration, mais de croyance; or, c'est tout cela qui constitue la vie même de l'esprit humain, de la conscience humaine ». Mais il reproche à l'auteur des *Raisons actuelles de croire* de déduire du besoin de croyances naturelles et immanentes à notre nature un soi-disant besoin de croyances surnaturelles. Il n'est nullement vrai que le besoin de croire au monde extérieur, au devoir, à l'absolu, « implique nécessairement la constitution d'une autorité qui fixe la croyance ». M. Hébert accorde à M. Brunetière *la valeur sociale* du christianisme; mais il observe, avec raison, que cette vertu sociale peut bien lui venir de ce qu'il renferme de raison et de conscience humaines plutôt que de son élément autoritaire prétendu révélé. « De pareils arguments ne sortent pas de la sphère *naturelle* et on ne saurait conclure de là à une religion *surnaturelle*, à des dogmes *surnaturels*, à une autorité *surnaturelle*, dans le sens théologique du mot. » Dans *Motifs d'espérer*, M. Brunetière déclare qu'à *sa manière* la science confirme le dogme du péché originel. M. Hébert lui réplique que cette manière n'est pas du tout la manière orthodoxe : la privation de grâce sanctifiante, surnaturelle, qui est l'essence du péché originel d'après la théologie, n'est en aucune manière la même chose que le réveil en nous du vieux fond animal atavique.

M. Hébert trouve chez MM. Blondel et Loisy la même tentative d'édifier le surnaturel théologique sur le surnaturel philosophique, le supra-sensible, qui est le naturel pour les théologiens. M. Blondel et l'abbé Loisy y joignent la foi chrétienne affirmant, expérimentalement, elle-même sa propre valeur. C'est là la cause qui fait M. Hébert

appeler ces théories « renaissance fidéiste ». L'auteur conclut que l'Église a eu raison de maintenir les droits de l'intelligence et de lutter contre *le fidéisme*, du moins considéré comme système-type, mais il constate également que, dans le combat, elle s'est blessée par les armes de la critique philosophique et historique avec lesquelles elle prétendait vaincre.

M. Hébert ne fait pas suffisamment ressortir l'antinomie du « cas Loisy ». Il est indéniable que M. Loisy est l'un des plus sérieux critiques théologico-scientifiques de notre temps. Je trouve remarquables son analyse des quatre évangiles, sa remise au point du côté éminemment « eschatologique » de la prédiction attribuée à Jésus, surtout sa manière de montrer comment l'Église orthodoxe est sortie logiquement de la doctrine évangélique. Mais, vraiment, il n'y a pas grande hardiesse aujourd'hui à déclarer que le Pentateuque n'est pas de Moïse ou que l'évangile de Jean n'est pas de l'apôtre. Ce qui est tout à fait incompréhensible, au point de vue psychologique, c'est la soumission de M. Loisy à l'Eglise catholique. « M. Loisy se soumit, dit M. Hébert, parce qu'il croit à la valeur providentielle de l'institution ecclésiastique. Il n'estime point que l'humanité puisse s'en passer, ni la remplacer comme système d'éducation morale et il espère en sa future évolution. » M. Hébert constate bien (*Introduction*) qu'une pareille attitude, si respectable soit-elle, expose ceux qui s'y résignent à se heurter à d'insurmontables difficultés : elle ne peut être acceptée que comme une transaction provisoire par l'autorité ecclésiastique, puisque l'Église ne peut admettre que son autorité soit présentée simplement comme providentielle et non comme surnaturelle et miraculeuse. Mais M. Hébert ne dit rien de ce que j'appellerai l'antinomie de la foi et de l'action. Suivant M. Loisy, le principe catholique doit s'adapter à toutes les formes du progrès humain et c'est lui, M. Loisy, qui s'adapte à la forme extérieure du principe catholique. Combien le cas de M. Hébert lui-même, — qui est un *ancien* abbé — nous semble plus logique, plus naturel, plus conforme à la nouvelle évolution de son sentiment religieux. Car M. Hébert, tout en s'étant séparé définitivement de l'Église catholique, a conservé une conception religieuse de l'univers, conception qu'il voudrait voir s'accorder avec la connaissance scientifique. Il trouve que le sentiment religieux gagne à s'intellectualiser, il fait la distinction entre la foi naturelle ou sentiment religieux et la foi surnaturelle, miraculeusement révélée. M. Hébert s'efforce d'appliquer aux croyances une sorte de symbolisme évolutif. Il emploie ce symbolisme comme méthode psychologique d'explication historique. Le pseudo-dogmatisme est pour lui un écho, et non plus une voix vivante; « ou, du moins, ce qui vit en lui, c'est l'éternelle conscience humaine. Au lieu de perdre le temps à galvaniser de vieilles formules, il vaut mieux habituer cette conscience à se retrouver elle-même et à se créer des expressions plus simples et plus efficaces ». La disparition de la forme dogmatique, despotique de la foi, n'entraîne

guère en aucune manière la ruine de sa forme naturelle et spontanée. « L'humanité aura toujours besoin d'excitation, d'exaltation et d'enthousiasme dans son effort souvent si pénible vers le mieux; toujours elle aura besoin d'une sérieuse et méthodique éducation morale. C'est parce que l'humanité avait incarné les plus hautes aspirations de sa conscience dans les dogmes chrétiens, que les mythes exerçaient sur elle une suggestion morale profonde, bien plutôt qu'en vertu de leur sens littéral, puisque la critique en démontre l'inanité. Nos pères s'y sont trompés : ils ont pris des procédés pour des vérités objectives. Mais le procédé devenu sans efficacité, le besoin subsiste et l'on doit y répondre : sans quoi l'on s'expose à voir les anciennes formules se perpétuer indéfiniment et produire de terribles réactions. On ne détruit que ce que l'on remplace, et ce que l'on remplace en mieux. » Inutile d'ajouter que l'auteur remplace les vérités surnaturelles par la discipline morale. J'aurais souhaité voir ce point plus développé. M. Hébert identifie le sentiment religieux avec le sentiment de l'infini, de l'idéal, du parfait. Il estime que le grand progrès réalisé de nos jours, c'est de ne plus confondre le sentiment lui-même avec le mythe monothéiste où il s'était incarné. Le monothéisme, la condensation du parfait en un seul être conscient, lui apparaît comme une hypothèse irréfutable quand on la considère dans ses termes mêmes, « puisqu'ils échappent à tout contrôle, mais qui va se briser contre l'insoluble objection de l'existence du mal, de tant d'horreurs et de tortures dans le monde que ce Dieu aurait créé ». La perfection lui apparaît comme un idéal, loi de l'être dans son évolution : il trouve que chaque individu renferme un principe intérieur inépuisable de perfectionnement, ce qui constitue la dignité de la nature humaine. Ce sentiment du parfait relie l'individu à l'évolution universelle, au grand tout de la vie. M. Hébert aspire vers un dieu immatérialisé, impersonnel. Il voudrait extraire de l'antique image d'un Dieu personnel ce qu'elle renfermait de vrai, c'est-à-dire la foi au Bien, à l'Idéal, tout en renonçant à l'image elle-même, survivance de la vieille idolâtrie. C'est dans le socialisme qu'il semble voir les éléments évolutifs de cette nouvelle mentalité. Sans doute, la conception « religieuse » du socialisme n'est pas une expression vide, mais il faut reconnaître que la grande majorité des socialistes ne voient dans le socialisme qu'une satisfaction des besoins matériels de la nature humaine.

M. Hébert est un érudit et une conscience. Son livre, richement documenté, est une contribution personnelle, intéressante et utile, à la critique historique du catholicisme.

Ossip-Lourié.

III. — Psychologie.

Louis Gockler. — La pédagogie de Herbart. 1 vol. in-8, v-404 p., Paris, Hachette et Cie, 1905.

Il semble bien que la pédagogie de Herbart, après avoir obtenu un succès si grand et si durable en Allemagne, en Autriche, en Suisse où elle compte un nombre considérable d'adhérents et d'admirateurs, en Italie, en Angleterre, aux États-Unis d'Amérique et même en Roumanie [1], soit enfin en voie de s'imposer à l'attention des éducateurs de notre pays. L'important ouvrage que vient de publier M. Louis Gockler ne peut que contribuer puissamment à la diffusion des théories herbartiennes. C'est une œuvre considérable qui ne contient pas moins de 400 pages in-8°, et qui tire un intérêt tout particulier de ce fait que l'auteur non seulement est profondément versé dans la connaissance des ouvrages du maître, mais encore a vécu dans un des centres les plus actifs de l'Herbartianisme, a entendu les leçons de quelques-uns de ses plus illustres représentants, M. Rein par exemple, a vu sur place fonctionner la machine et même a pris part à son fonctionnement, comme professeur à l'institut de M. H. Stoy, à Iéna.

L'ouvrage est divisé en trois grandes parties. La première partie (p. 1-104) qui comprend un peu plus du quart du livre tout entier, est une biographie très complète, très documentée, qui nous renseigne fort bien sur l'époque où vécut Herbart, sur les diverses influences qui se sont exercées sur ses idées pédagogiques, mais en laissant peut-être un peu trop dans l'ombre le développement de ses doctrines philosophiques.

La seconde partie (105-277), la plus étendue, comme il convient, est consacrée à l'exposition de la pédagogie de Herbart et aussi de sa morale et de sa psychologie en tant qu'elles constituent les conditions de la pédagogie telle qu'il la conçoit. Cette exposition, on le comprend, ne se prête point à l'analyse. Très exacte, très complète, on pourrait lui reprocher, au moins dans quelques chapitres, une certaine obscurité, obscurité qui tient à vrai dire en grande partie au sujet lui-même, mais qui ne risque pas moins de constituer une difficulté sérieuse pour les lecteurs qui ne sont pas d'avance familiarisés avec la doctrine.

Dans la troisième partie enfin (p. 278-377), l'auteur examine avec un soin extrême, dans l'ensemble et dans les détails, la doctrine qu'il vient d'exposer. Son ton général est celui d'un critique bienveillant plutôt que d'un disciple enthousiaste. Il dispense avec mesure la louange et le blâme : il reconnaît hautement la valeur considérable

1. Nous signalerons à ce propos les ouvrages de M^r^ St. Kiritzescu, particulièrement sa *Teoria educatiunei dupe principiile lui J. F. Herbart*. Bukharest, 1901, et ses *Chestiuni de psyhologie aplicata la educatiune*, Bukharest, 1905.

que conservent aujourd'hui encore nombre de principes de la pédagogie herbartienne, particulièrement « les idées de l'intérêt, des degrés formels et de la concentration » (p. 376); il n'hésite pas à attribuer à la doctrine, en même temps « qu'un caractère de grandeur et une portée philosophique incontestables, une portée pratique de la plus haute importance » (p. 377) : mais il ne cherche point à dissimuler les points faibles du système. Je crains même que son souci très légitime et très honorable de demeurer impartial ne le conduise parfois à une sévérité excessive. C'est ainsi qu'il condamne à tort, suivant nous, chez Herbart, l'emploi de la méthode déductive. Comment cependant la pédagogie pourrait-elle être constituée comme science autrement que par l'application, c'est-à-dire par la déduction des principes et des lois de la psychologie conformément à l'idée du but à atteindre c'est-à-dire de la moralité? Si l'expérience s'impose, c'est surtout dans la pratique, dans l'art de l'éducation, et à cet égard Herbart est bien loin d'en avoir méconnu l'importance et la nécessité[1]. M. Gockler ne nous paraît pas non plus dans le vrai lorsqu'il reproche à Herbart de n'avoir pas réussi à assigner à l'éducation un but unique. Sans doute dans la *Pédagogie générale*, l'auteur admet à côté de la moralité, but suprême de l'éducation, un but secondaire qui est l'*intérêt multiple uniformément réparti*, et même, si l'on veut, une troisième fin subordonnée qui est le développement de l'individualité. Mais cela tient à ce que Herbart, lorsqu'il écrivit sa *Pédagogie générale*, n'avait pas encore publié sa philosophie pratique. L'*Esquisse*, comme le reconnaît d'ailleurs M. Gockler, n'admet pas d'autre fin de l'éducation que la seule moralité : et en effet il est aisé de voir, comme nous avons essayé de le montrer dans l'*Éducation par l'instruction*[2], que le développement de l'*intérêt multiple uniformément réparti*, étant nécessaire à la réalisation de la perfection individuelle comme aussi au progrès des différentes formes de la sympathie qui doit aboutir à l'établissement de la *société animée*, constitue effectivement une partie intégrante de la culture morale. Il n'est pas jusqu'au développement de l'individualité qui ne puisse être ramené au but suprême et à vrai dire unique de l'éducation, puisqu'il concourt pour sa part à l'harmonie de la cité future, harmonie qui suppose la diversité dans l'unité. Il est vrai que, suivant M. Gockler, la moralité ne saurait être considérée comme le but de l'éducation. Sur ce point encore nous ne saurions être d'accord avec lui. Nous ne voyons pas que l'on puisse assigner à l'éducation d'autre fin que la moralité : seulement, comme l'a proclamé très justement Herbart, il faut élargir ce concept de moralité singulièrement rétréci par Kant et par ses successeurs : il faut que l'idéal moral embrasse, avec la bonne volonté et les qualités morales proprement dites, les qualités intellectuelles et même les qualités physiques. On nous dira peut-être que c'est là

1. Voir notre ouvrage, *L'éducation par l'instruction*, ch. I, p. 77.
2. Ch. II, p. 90, sqq.

dénaturer le concept de la moralité? Non. C'est tenir compte des données de l'histoire qui nous montre les qualités physiques à l'origine de l'idéal moral, comme aussi des enseignements de la science qui nous fait voir dans la force et dans la santé du corps, désirables pour elles-mêmes comme éléments de la perfection individuelle, des conditions de la vigueur et de la santé de l'âme [1]. Il nous semble que la moralité ainsi entendue peut fournir à l'éducation une fin à la fois très simple et suffisant à tous les besoins, tout autant que celle que lui assigne M. Gockler : « l'harmonie dans la prospérité de l'individu et de la société humaine » (p. 301).

On pourrait enfin trouver que M. Gockler, dont les critiques sont d'ailleurs souvent très justifiées, fait cependant peut-être trop bon marché de Herbart comme métaphysicien et surtout comme psychologue : il y aurait beaucoup à dire par exemple sur la question des représentations-forces et du mécanisme psychique. Mais toutes ces réserves, sur des points où la discussion est légitime et ne saurait être que féconde, ne diminuent en rien la valeur d'un exposé qui joint aux divers mérites signalés plus haut l'avantage de nous offrir un aperçu de l'histoire de l'école de Herbart et des modifications apportées au système par ses disciples (p. 354 sqq.), une bibliographie très complète de la littérature herbartienne et enfin des tableaux synoptiques d'un très grand intérêt (p. 378-404). C'est un livre qui mérite incontestablement d'être lu, relu, soigneusement médité par tous ceux que préoccupe à bon droit l'éducation des générations futures.

M. Mauxion.

Heller (Th.). — Studien zur Blindenpsychologie. *Études sur la psychologie des aveugles*. 1 vol. gr. in-8, 136 p., Leipzig, W. Engelmann, 1904 (3 fig.).

Th. H., directeur de l'établissement pédiatrique de Wien-Grinzing, étudie successivement l'histoire de la pédagogie des aveugles, le toucher des aveugles, les associations des représentations tactiles et auditives, le prétendu « sens de la distance » attribué aux aveugles, les représentations suppléantes des aveugles.

Histoire de la pédagogie des aveugles. — Après un exposé critique des travaux de Diderot, des aveugles Weiszenburg et Maria Theresia von Paradies, de Valentin Haüy et de J.-W. Klein, Th. H. conclut que cette première période de la pédagogie des aveugles se résume en deux conceptions erronées : la théorie de la suppléance sensorielle, d'après laquelle le toucher acquerrait assez de délicatesse pour suppléer jusqu'à un certain point la vue, et la théorie du parallélisme entre le toucher et la vision, d'après laquelle l'espace tactile serait analogue à l'espace visuel.

1. Voir notre, *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*, ch. II, p. 83, sqq. et conclusion, p. 166 (Paris, Félix Alcan).

Braille inaugure une ère nouvelle. Au lieu de traiter l'aveugle comme un voyant, il reconnaît la nécessité de développer chez lui, par l'enseignement des formes, du modelage, la perception de l'espace, perception jusqu'alors considérée comme primitive chez l'aveugle.

Le toucher des aveugles. — Il faut distinguer le toucher synthétique, perception générale du contact et de la forme par le sens du lieu de la peau, et le toucher analytique, exploration tactile des objets par la main investigatrice, procurant des sensations motrices.

Les régions de la peau auxquelles ne correspond aucune distinction spatiale des excitations sont appellées depuis Weber « cercles de sensation ». Jean Müller, en vertu de la doctrine kantienne de l'apriorité des formes de l'intuition, avait admit ce principe, que « chaque point où se termine un filet nerveux est représenté dans le sensorium comme un élément d'espace (als ein Raumteilchen) ». Interprétant ce principe, Weber avait considéré les cercles de sensation (dans sa première théorie) comme pourvus chacun d'un filet nerveux, assertion contredite par l'anatomie, et par les expériences de Volkmann, établissant que les cercles de sensation ne peuvent être regardés comme des grandeurs constantes, mais se rapetissent par l'exercice.

On pouvait dès lors s'attendre que les aveugles eussent un sens du lieu de la peau plus fin que les voyants, car ils l'exercent davantage. Czermak, en se servant de la méthode des changements minimaux, est arrivé aux conclusions suivantes : 1° Les enfants aveugles ont (comme cela a lieu chez les voyants) un sens du lieu de la peau plus fin que les adultes; — 2° Les degrés de finesse du sens du lieu de la peau sont répartis entre les diverses régions de la peau, de la même manière chez les aveugles que chez les voyants; — 3° Les aveugles ont en général un sens du lieu de la peau bien plus fin que les voyants. Les aveugles adultes semblent surpasser les enfants voyants. Goltz a confirmé ces recherches. Mais Gärttner, en employant la méthode des cas vrais et faux, Uhthoff, Hocheisen, n'ont pu apercevoir aucun affinement du sens du lieu de la peau chez les aveugles. Pourtant Stanley Hall, opérant sur l'aveugle-sourde Laura Bridgmann, a constaté un prodigieux affinement de la sensibilité différentielle extensive. Mais Jastrow n'a rien observé de semblable chez l'aveugle-sourde Hélène Keller. Récemment, Kunz, au moyen de l'esthésiomètre de Griesbach, observa deux jeunes aveugles-soudes-muettes et leur trouva un sens du lieu extrêmement inférieur à celui des voyants. Ces résultats contradictoires s'expliquent par la différence des méthodes employées : il n'existe pas de méthode suffisamment précise pour l'étude du lieu de la peau : suivant la grosseur et l'acuité des pointes, suivant la pression aussi, on obtient des chiffres tout différents. Tout ce que l'on peut dire, c'est ce que par le toucher synthétique l'aveugle distingue si un corps posé dans sa main est ou non anguleux ou régulier.

Quand au toucher analytique, à l'aide des mouvements explorateurs

de la main, c'est une erreur de croire qu'il donne d'emblée à l'aveugle une image adéquate des formes, des dimensions et des distances. Une éducation méthodique du toucher analytique des aveugles est indispensable; en d'autres termes l'espace tactile n'est pas inné, il est acquis, il a besoin d'être développé par des exercices de modelage. On n'est sûr que l'image que se fait d'un objet un aveugle est exacte, que lorsqu'il est capable de construire en argile un objet semblable.

Le prétendu sens de la distance chez les aveugles. — Après une revue des travaux de Spallanzani sur la perception de la distance chez les chauves-souris, et des affirmations de Guillié et autres sur le « sens de la distance » propre aux aveugles, Th. H. conclut à l'inexistence de cette prétendue faculté, et explique l'habileté de beaucoup d'aveugles à éviter les obstacles, par une interprétation rapide et généralement inconsciente de sensations dont le voyant a moins besoin de tirer parti : modifications de la sonorité, sensation tactile du reflux de l'air à l'approche d'un objet.

G. R. d'Allonnes.

Filippo Masci. — Elementi di filosofia; vol. II : Psicologia. 1 vol. in-16, viii-495 p. Naples, Pierro, 1904.

La *Psychologie* de M. Masci forme le deuxième volume de ses *Éléments de philosophie* à l'usage des écoles secondaires (le premier volume était consacré à la *Logique*). L'auteur envisage la psychologie du point de vue *empirique* et comme science particulière; toutefois, il la considère comme liée intimement à la philosophie générale. — Le point de départ est pour lui le *réflexe psychique*, lequel renferme les trois moments de la vie consciente : sensation, sentiment sensitif, impulsion. La *conscience* définit la vie psychique; et, si l'auteur admet l'*inconscient*, il semble que ce soit sous forme d'état conscient non systématisé. L'évolution psychique, à partir du réflexe, peut être déterminée suivant les stades du développement cognitif : *présentatif, représentatif, idéal*. Ainsi s'opère l'orientation vers l'œuvre rationnelle et imaginative; ainsi s'élaborent les sentiments idéaux; ainsi se construisent les fins de la volonté. Mais, durant cette évolution, les éléments indissolublement unis dans le réflexe psychique, vont se dissociant de plus en plus. — C'est pourquoi l'auteur étudie : 1°) la *sensibilité*, stade primitif où la séparation n'est point faite; 2°) les *conditions du développement psychique* (attention, mémoire, habitude); 3°) la *connaissance*; 4°) les *sentiments*; 5°) la *volonté*. Il comprend dans son étude les éléments psychologiques de l'esthétique et de la morale. — Au point de vue général des rapports entre la conscience et les phénomènes physiologiques, il revendique l'indépendance du fait conscient, mais il affirme sa liaison constante avec le fait physiologique (le fait psychique est un fait *psychophysique*), et il adopte

comme donnée, et en s'abstenant à dessein de toute discussion critique, la thèse du *parallélisme* et des deux ordres indépendants de causalité. (Il conçoit une *énergie psychique* constante, sur le modèle de la conservation de l'énergie physique.) Nous nous bornerons à noter certains points de l'exposition. L'auteur fait de la *conscience de soi* et de l'*abstraction* la double caractéristique humaine. Il combat la théorie *somatique* des sentiments, considérant comme incompatible avec l'idée du parallélisme, l'influence alléguée de la représentation sur l'état organique, et se refusant à identifier l'émotion avec la conscience de l'état organique. Il n'admet pas que le sentiment puisse apparaître indépendamment de toute représentation, et la *mémoire affective* est selon lui en raison directe de la mémoire intellectuelle. Il adopte, en ce qui concerne les sentiments *moraux*, une solution rationaliste. Il consacre à l'étude des *sentiments religieux* et de leur évolution un chapitre fort intéressant. Il combat la thèse de Ribot, qui refuse en général aux *sentiments intellectuels* une nature propre. Il attribue au phénomène de l'*inhibition* le rôle essentiel dans l'acte volontaire : mais il voit dans l'inhibition, contrairement à la thèse de Ribot, une influence rationnelle et non une résultante mécanique (ce qui l'amène à nier l'antagonisme entre la réflexion et la volonté).

Nous ne pouvons qu'indiquer ces divers passages où l'auteur adopte un point de vue opposé à quelques théories qui font autorité. Ajoutons que l'ouvrage entier est très clair, très exact, très au courant, que nous n'avons pas en France de *manuel de psychologie empirique* qui vaille celui-ci : et qu'une traduction de la *Psychologie* de M. Masci serait chose désirable.

J. SEGOND.

Dr Genaro González Carreño. — LA IMAGEN GENERICA Y LA IDEA, ESTUDIO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL. Madrid, 1905.

A l'aide de citations empruntées à divers philosophes thomistes de l'époque présente, à Mgr d'Hulst, à Mgr Mercier, et en rappelant les conseils édictés dans l'Encyclique *Æterni Patris*, l'auteur, dans les premières pages de son livre, s'efforce d'établir que l'esprit de la philosophie scolastique ne répugne nullement à une alliance étroite des études psychologiques et des méthodes positives de la science. Ces déclarations auxquelles il faut joindre des généralités sur les conditions physiologiques de la sensation et de la conservation des images, dans lesquelles les travaux de Bain, Maudsley, Ribot, Ramon y Cajal sont mis à contribution, visent à justifier le sous-titre de l'ouvrage : Étude de psychologie expérimentale (p. 1 à 32). En fait la partie principale de l'ouvrage de M. Carreño est une étude assez détaillée de psychologie introspective et comparée sur l'image générique. Il n'y a pas de pensée sans image, et c'est plus particulièrement l'image générique qui est

l'accompagnement et le véhicule de l'idée (p. 42). Comparable aux clichés composites de Galton, elle est le résultat de la superposition d'images individuelles dont les traits commun, se renforcent. Dans le domaine de la connaissance sensible, l'image générique manifeste déjà par son rôle cette loi de la pensée qu'il n'y a connaissance que du général. Qu'elle fusionne des images visuelles avec des images auditives (ex. le chant de l'oiseau et son aspect), elle donne lieu à des opérations qui sont l'analogue rudimentaire du syllogisme. A un degré supérieur de complication, l'image générique a pour contenu des uniformités de succession, et nous avons alors cette attente, fondée sur la mémoire, de faits se suivant dans un certain ordre, que Leibniz appelle consécution. Bien plus la multiplication de relations de succession dont la pensée imaginative compose la trame du réel, crée cette impossibilité de se représenter un fait isolé des autres, qui est l'équivalent pratique de la notion de déterminisme universel (p. 89).

M. C. n'élève si haut l'image générique que pour la rabaisser plus systématiquement dès qu'il la confronte à l'idée. On renonce à comprendre notamment comment l'image générique devient plus confuse à mesure que croît son extension, et plus confuse aussi à mesure que croît sa compréhension (p. 161). M. C. dit bien que l'idée générique occupant l'échelon le plus élevé de la connaissance sensible, c'est d'elle plus directement que se forme l'idée. Mais d'autre part il ne semble pas admettre qu'elles aient quoi que ce soit de commun. L'idée nous représente ce qu'il y a d'essentiel, d'immuable dans les objets: l'image générique nous en représente seulement les caractères superficiels extérieurs, particuliers, accidentels (qu'a-t elle dès lors de générique?) L'esprit est passif dans la formation de l'image générique, laquelle n'est qu'un résidu de sensations, actif dans la formation de l'idée, laquelle est universelle (p. 159).

Cette opposition de nature que M. C. juge d'une évidence rendant toute démonstration superflue, ne peut guère être admise dans une forme aussi absolue. Pour la justifier, une métaphysique s'appliquant à retrouver le sens de la théorie platonicienne des idées, serait indispensable. Pour qui resterait, comme M. C. a cru le faire, « sur le terrain expérimental » ou simplement psychologique, cette opposition prétendue irréductible de l'image et de l'idée se réduirait, sur un point, à la différence existant entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique: sur un autre point, à cette distinction établie par Leibniz entre les vérités de raisonnement et les vérités de fait. L'image générique du triangle, par exemple, semble bien se confondre ou faire double emploi avec l'idée du triangle. Et par contre l'idée d'une certaine espèce semble bien se ramener à une sorte d'image générique. Quelle autre différence en effet, si ce n'est celle d'une connaissance superficielle à une connaissance mieux informée, systématisée, et aussi reposant sur une dissociation préalable de notions instinctives, y a-t-il entre cette connaissance selon l'image

générique, assimilant la chauve-souris à un oiseau, la baleine à un poisson, et la connaissance selon l'idée, qui en fait des mammifères. — En outre des idées mathématiques, lesquelles doivent peu de chose à l'expérience, il y a bien, il est vrai, des idées à peu près indépendantes de l'expérience externe (idée d'égalité, de la vertu), produit d'une réflexion de l'esprit sur ses opérations ou représentation d'une manière d'être et d'agir de l'être moral; de telles idées suggèrent puissamment, par suite de l'opposition du monde interne et externe, la croyance à l'irréductibilité de l'idée à l'image; mais cette irréductibilité apparaît insoutenable si l'on considère cette catégorie bien plus nombreuse d'idées sous lesquelles l'esprit classe les êtres et les objets entre lesquels se sont laissé discerner au préalable certaines formes typiques.

Trop peu explicite sur la question capitale des rapports de l'image générique et de l'idée, et trop porté à admettre en cette matière comme indiscutables et évidentes les opinions traditionnelles de la philosophie scolastique, M. C., dans les chapitres où il traite de l'image générique, nous donne une étude psychologique appuyée sur une information étendue, nourrie d'exemples bien choisis et d'observations ingénieuses.

J. PÉRÈS.

IV. — Sociologie.

E. Fournière. — LES THÉORIES SOCIALISTES AU XIXe SIÈCLE : DE BABEUF A PROUDHON. Paris, Félix Alcan, 1904.

Nous ne sommes pas en avance avec M. E. Fournière, mais son livre est de ceux qui peuvent attendre : l'information en est consciencieuse et abondante, l'inspiration à la fois large et haute. Le titre prête à une confusion possible que la préface s'empresse de dissiper : c'est une histoire des idées socialistes, non des systèmes; plus exactement encore c'est un travail entrepris, dit l'auteur, « pour nous rendre compte de la part qu'ils (les novateurs socialistes) ont dans la création des idées sociales de notre temps ». Le socialisme se résout en une série de questions dominatrices, et à propos de chacune c'est une revue des réponses proposées : Socialisation de la morale (ch. I), Émancipation de la femme (II), Rapports de l'individu et de l'État (III), Propriété, rente et profit (IV), Concentration capitaliste (V), Travail forcé et travail attrayant (VI), Association et socialisation (VII). Dans toutes, la part de l'école prémarxiste, essentiellement française, est considérable. Sans doute on l'a contestée en Allemagne : Marx et son disciple Engels reprochent à nos novateurs leur filiation directe avec la Révolution, l'erreur fondamentale de celle-ci et des philosophes du XVIIIe siècle qui rapportèrent les changements sociaux à des idées et à des arrangements d'idées, et ainsi dressèrent « le

monde sur sa tête » en un mouvement à la fois violent et stérile. — La vérité, selon M. E. Fournière, est tout autre : l'esprit de la Révolution n'a pas ces origines idéologiques et nuageuses qu'on s'obstine à lui attribuer, il dérive du sensualisme utilitaire, florissant au XVIIIe siècle et si pénétré des nécessités de la vie, des conditions pratiques de l'action; de plus les novateurs socialistes ont cru aux idées, mais avant Marx ils ont démêlé le facteur économique et déterminé son rôle; c'est pourquoi ils ont maintenu fermement le concours des deux espèces de causes. On a fini par leur rendre justice : après une période de fanatisme marxiste et matérialiste, une réaction est survenue qui a donné raison à l'École française : le congrès de Tours en 1902 déclara expressément « que le socialisme procède tout ensemble du mouvement de la démocratie (c'est-à-dire de la Révolution) et des formes nouvelles de la production ».

Nous ne pouvons songer à une analyse détaillée d'un livre qui contient plus de 400 pages regorgeantes de connaissances et d'aperçus, principalement sur Babeuf et Cabet, Saint-Simon et Pecqueur, Fourier, Proudhon, Owen; d'autre part, des indications rapides sur les diverses questions seraient sans intérêt. On aura, croyons-nous, une idée plus juste et plus précise de la valeur de l'ouvrage en s'arrêtant à un chapitre, le chapitre III, un des plus étendus et des plus étudiés, consacré à la question la plus importante, celle des rapports de l'individu et de l'État (p. 96-204).

Au regard de l'opinion conservatrice, le socialisme serait l'oppression de l'individu; il en est au contraire l'affranchissement et l'exaltation : Socialisme c'est individualisme. M. E. Fournière avait déjà établi cette théorie dans un ouvrage antérieur, *Essai sur l'Individualisme*; cette fois, il apporte un argument nouveau et inattendu, tiré de l'histoire. C'est d'abord le contrat social que les novateurs acceptent, sinon comme une réalité passée, du moins comme une idée à réaliser. Babeuf et les premiers communistes le revendiquent dans la même forme que Rousseau; Saint-Simon et ses disciples, précurseurs de l'organicisme de Comte et de Spencer, font du pacte social l'expression juridique, sans cesse à retoucher et à améliorer, d'un fait ou d'un ordre de faits sociaux préexistants, tels que la propriété. Ce même pacte enfin, Proudhon le transporte dans l'avenir, lorsque les hommes substitueront à « la loi de la nature et de la religion » « la loi de la raison » (p. 96, 98, 100).

La souveraineté du peuple est le complément logique du contrat : Babeuf et Cabet la posent comme absolue, et ils préparent ainsi le démocratisme où le suffrage universel peut théoriquement et pratiquement rendre tel décret qu'il lui plaît. Saint-Simon et ses disciples la rejettent absolument et lui opposent une hiérarchie qui est une première ébauche de la future féodalité financière. L'opinion de Fourier est plus complexe : avec son dédain des formes politiques que de notre temps J. Guesde retrouvera, il condamne les formes

actuelles de la démocratie et le principe de l'élection. Un des siens, Considérant, dit en ce sens : La foule chargée de se diriger! elle qui donnerait « la plus belle collection de droits politiques possibles pour un sac de pommes de terre ou pour une paire de sabots! » Le suffrage universelle, folie! « Tout malotru français va donner sa voix et choisir législateurs, hommes d'État, chefs de gouvernement... Nous sommes dans les eaux du Dr Esquirol » (p. 108-109). — Est-ce donc une condamnation irrévocable? Nullement : c'est l'application qui pèche, non le principe, en soi juste et bon. Aussi vienne une société soucieuse des intérêts et favorable aux libertés individuelles, la société d'harmonie, beaucoup d'institutions présentement funestes se tourneront en principes de prospérité, la démocratie notamment. M. Fournière retrouve à chaque pas cette conviction propre à Fourier, que le nouveau régime sera un régime de purification et de rajeunissement plutôt que de destruction et de création. Il y a là, pourrait-on ajouter, un mysticisme social, héritier du mysticisme théologique qui veut que, à la faveur de certains rites et de certaines formules, les choses les plus profanes, au besoin même les plus viles, se transfigurent et se sanctifient.

La liberté individuelle est, dans les débats sociaux, la pierre de touche : les partisans de la souveraineté du peuple l'ont incontestablement, à la suite de Rousseau, compromise. La cause profonde en est l'idée négative et fausse qu'on s'est faite de la liberté, trop souvent conçue comme « le droit de faire *tout ce qui n'est pas défendu* par la nature, la Raison et la Société ». Dès qu'on l'envisage ainsi, elle s'effondre, aussi bien du fait des économistes qui, tout en la proclamant, la suppriment en réalité, que du fait des socialistes qui « suppriment la liberté pour créer la liberté » (p. 117). Tout au contraire, selon M. E. Fournière, la liberté, loin d'être naturelle, est sociale; loin de s'opposer à la loi, elle dérive de la loi : c'est celle-ci qui la crée. « L'homme n'est pas soumis à des lois qui restreignent « sa liberté naturelle; il crée des lois dans l'ordre social, il reconnaît des lois dans l'ordre naturel, et il emploie les unes et les autres à constituer sa liberté réelle, c'est-à-dire son pouvoir sur les choses » (p. 121). C'est cette origine que d'autres novateurs ont aperçue; tels Pecqueur et Vidal, suivant qui la société accroît indéfiniment nos moyens d'action; tel Saint-Simon qui juge que l'organisation sociale crée la liberté de l'homme; tel enfin Proudhon, au regard de qui la liberté est primitive, mais s'exerce dans l'état de société et se mesure aux progrès de cet état.

La Révolution a lié ensemble Liberté et Égalité. L'Égalité « en fait ou en devenir » est « la clé de voûte de tout système socialiste » (p. 126). — Babeuf la veut absolue, et en cette occasion il exalte Sparte en qui il ne soupçonna jamais ce qu'elle fut réellement, c'est-à dire un « nid de féroces esclavagistes ». Fourier et Saint-Simon la combattent, il est vrai; pourtant avec le premier elle se retrouve en harmonie où « la

liberté surcomposée » convertit la concurrence en émulation bienfaisante : elle se retrouve aussi avec Saint-Simon qui supprime l'héritage et veut l'exacte rémunération de l'effort accompli. Avec Proudhon Égalité est synonyme de Justice, et on sait le rôle chez lui souverain de celle-ci. « L'égalité, dit-il, se produit entre les hommes par la rigoureuse et inflexible loi du travail, par la proportionnalité des valeurs, la sincérité des échanges et l'équivalence des fonctions. » « L'équivalence des fonctions, ajoute M. Fournière, voilà ce qu'on retrouve au fond de la doctrine de Fourier, tout autant qu'au fond de celle de Babeuf; elle est dans Proudhon tout comme on la trouve dans Saint-Simon » (p. 137).

Liberté, égalité tiennent moins à des mécanismes de constitutions qu'à des modes de la production. Le Saint-Simonisme voit dans l'industrie le facteur fondamental : Pecqueur, nettement précurseur de Marx, juge les formes politiques déterminées par les formes économiques, et les forces motrices, les moyens de transport, les chemins de fer par exemple, destinés à propager et à soutenir le gouvernement représentatif, le système d'élections, de concours et de jury. Selon Proudhon, « il faut en droit politique le contrefort du droit économique ». Bref, le régime politique est « le reflet du monde économique ». C'est l'essence de la philosophie marxiste, mais avec une différence capitale : l'école française veut l'organisation et l'harmonie là où Marx annonce la lutte des classes (p. 137-143).

Puisque la Liberté est une création de la Loi, l'intervention de l'État n'est plus réduite et accidentelle comme le veulent les libéraux, mais normale et continue. Le socialisme à cette occasion fait grand bruit de sa prétention à supprimer plus tard l'État, et M. Fournière reprend à son compte cette idée courante. Nous avouons humblement que son intérêt nous échappe : État ou société organisée, gouvernement ou administration, est-ce une différence de choses ou une différence de mots? N'aurait-on pas affaire à une lointaine survivance de... scolastique? Quoi qu'il en soit, l'école française a conçu deux modes opposés d'intervention de la collectivité : les uns, comme Proudhon et Louis Blanc, à cet égard devanciers de K. Marx, vont de l'État à l'individu. Ils attribuent au premier l'initiative des réformes ou des fondations que sa faiblesse interdirait au second. Les autres au contraire, comme Cabet, vont de l'individu à l'État : l'un crée, l'autre règle. C'est cette même idée que de notre temps M. Ch. Gide a reprise. « C'est par des initiatives privées, par des sociétés commerciales et des associations morales qu'ont commencé toutes les grandes institutions d'État, enseignement public, routes, postes aux lettres. » — La vérité, selon M. E. Fournière, est dans la liaison des deux tendances : de l'État à l'individu dans le domaine de la conscience, de l'individu à l'État dans le domaine de la vie économique. Donc évolution du gouvernement des hommes à l'administration des choses. Là encore Pecqueur a saisi les deux aspects de la réalité (p. 154).

Les lois supposent les mœurs, et les mœurs l'éducation. Les novateurs socialistes sont unanimes sur la vertu souveraine de l'enseignement. Ils le veulent confié aux pouvoirs sociaux, non plus à la famille, ils le veulent généralisé pour que tous en profitent, ils le veulent enfin scientifique plutôt que classique : l'enseignement professionnel surtout obtient leur préférence. Pecqueur réclame des « communications intellectuelles permanentes » entre Paris et la province, et à cette occasion M. E. Fournière signale des fondations récentes qui répondent à cet objet, office du travail, office colonial, conseils supérieurs du travail, du commerce et de l'agriculture.

La loi appelle la sanction, l'administration de la justice : la responsabilité se socialise ; elle n'est plus un état mystérieux et mystique, elle devient un phénomène conditionné par l'ensemble des circonstances sociales. Une amélioration du régime serait une diminution, sinon la disparition, de la criminalité. En attendant, la répression doit perdre son caractère de vengeance « inique et atroce » (Proudhon) qu'elle a conservé jusqu'à présent, pour devenir une correction salutaire, un moyen d'éducation. A 80 ans de distance, c'est la doctrine appliquée par le président Magnaud.

L'État est puissant, il n'est pas tout puissant, et l'individu est juge en dernier ressort. A part Babeuf et Blanqui, les socialistes condamnent le recours à la force : les plus précieuses réformes se trouvent mal d'un tel appui. Pourtant dans certains cas extrêmes elle devient nécessaire. « La désobéissance active, dit Pecqueur, est une soupape de sûreté.... pour la dignité et la liberté humaines. Et c'est alors, mais alors seulement, qu'il est bon, qu'il est moral et religieux de dire que l'*insurrection désintéressée* est le plus saint des devoirs » (p. 181).

C'est bien décidément l'individualisme qui l'emporte, individualisme débridé de la passion avec Fourier, individualisme austère de la volonté avec Proudhon, celui-ci seul affranchissement véritable, puisqu'il soustrait l'homme non seulement au despotisme des autres hommes, mais encore à la tyrannie de l'instinct et des choses. « La liberté, s'écrie Proudhon, c'est le génie de la révolte. » « A la création qui l'environne elle dit : Non ; aux lois du monde et de la pensée qui l'obsèdent : Non ; aux sens qui la sollicitent : Non ; à la voix du prêtre, à l'ordre du prince, aux cris de la multitude : Non, non, non ! Elle est le contradicteur éternel qui se met en travers de toute existence, l'indomptable insurgé.... qui ne supporte même l'idée de Dieu qu'autant qu'il reconnaît en Dieu sa propre antithèse, toujours soi. » Ne pourrait-on pas observer qu'ici nous dépassons Marx et que nous pressentons le Zarathoustra de Nietzsche, sa hautaine exaltation de la volonté de puissance, sa parole de flamme ? Mais alors, dira-t-on, ce n'est plus le socialisme ivre de justice, c'est une orgueilleuse et stérile anarchie ! Non pas. L'anarchie n'est dans Proudhon qu'une étape dialectique. Le but, c'est « le principe fédératif, juste équilibre de la Liberté et du Gouvernement ».

Enfin le premier socialisme français a rêvé de paix internationale. Il en fut parmi eux, il est vrai, qui caressèrent l'idée d'une propagande armée. La France était à leurs yeux la nation par excellence, sœur aînée, tutrice, non point une égale dans le tribunal européen. Ceux-là, Babeuf, Buonarroti, Blanqui, mêlaient à leur doctrine un élément de chauvinisme. « Ils étaient trop imbus de leur droit d'aînesse révolutionnaire pour pouvoir être internationalistes. » Les autres en revanche ont nettement réclamé la pacification, Cabet qui dresse des plans de désarmement et d'abolition des douanes; Fourier qui substitue aux armées de combat des armées industrielles; Saint-Simon et Pecqueur qui notent le caractère de plus en plus cosmopolite des inventions; Proudhon enfin qui, après avoir réhabilité la guerre, plus haut encore élève le travail. Le socialisme, dit M. Fournière, « a recueilli cette tradition pacificatrice des grands utopistes du siècle dernier, et chacune de ses victoires est une victoire sur la guerre, chacun de ses progrès est une conquête sur l'esprit de conquête » (p. 202).

On trouverait dans les autres chapitres, avec autant d'érudition, des formules non moins heureuses. Mais il faut s'arrêter. Pourtant nous ne résistons pas au plaisir de citer la fin du premier chapitre où, à M. Brunetière qui fait de la question sociale une question morale, M. Fournière oppose la tradition française, la bonne, qui fait au contraire de la question morale une question sociale : « Le milieu socialiste, c'est, en réalité et en action, la morale sans obligation ni sanction. Mais pourquoi parler de morale! Viennent les réalités du socialisme, et quand nos antagonismes individuels et collectifs se seront résolus en solidarité, la morale disparaîtra... par une glorieuse incorporation à l'instinct. Saluons avec confiance cette forme supérieure de l'idéal moral : la disparition de la morale par la suppression de l'immoralité... Le droit devenu identique au devoir, l'homme plus individuel que jamais et incorporant en soi toute l'humanité, le mien et le tien disparaissant de la langue même, voilà la fraternité supérieure à la justice que nous promet l'évolution progressive de notre espèce. »

L. GÉRARD-VARET.

Ch. Renouvier. — MANUEL RÉPUBLICAIN DE L'HOMME ET DU CITOYEN, nouvelle édition publiée par *Jules Thomas*. In-12, A. Colin; 314 p.

La première édition de ce petit livre avait paru au commencement de mars 1848 sous les auspices du ministre de l'Instruction publique qui était alors Hippolyte Carnot. L'auteur formulait les principes socialistes qu'impliquait, selon lui, la notion rationnelle des devoirs et des droits du citoyen sous la République. L'ouvrage fut dénoncé à l'Assemblée constituante, dont la majorité était fort opposée à ces principes, et l'approbation officielle qu'il avait reçue fut la cause ou

l'occasion de la chute du ministre. Renouvier reprit alors le texte, le développa, et le présenta au public, en une seconde édition (décembre 1848) en y ajoutant un Avant-propos et une Préface, où il s'appliquait à justifier le socialisme, tel qu'il l'entendait.

La nouvelle édition que vient de publier M. Jules Thomas, et qui reproduit la deuxième, est précédée d'une excellente *Notice* sur Charles Renouvier et sa philosophie. Elle est en outre accompagnée de commentaires et d'extraits des œuvres du philosophe, notamment de sa *Science de la Morale*. Les commentaires et les extraits qui les justifient font très bien connaître et comprendre l'évolution de la pensée de Renouvier en sociologie. Là est le grand intérêt que présente cette nouvelle édition.

Dans sa *Notice*, M. J. Thomas indique brièvement cette évolution. Il fait remarquer que, dans le *Manuel* de 1848, Renouvier attribuait à l'État « l'obligation d'intervenir au nom de la fraternité pour organiser les associations de production et de consommation »; que, dans la *Science de la morale*, en 1869, il se prononçait contre cette intervention, qui lui paraissait alors « plus dangereuse que souhaitable (p. 35) »; que dans ses derniers ouvrages, notamment dans le quatrième volume de la *Philosophie analytique de l'histoire*, en 1897, et dans le *Personnalisme*, en 1902, « la confiance lui était revenue dans l'autorité d'un État démocratique » disposé à entrer dans la voie des réformes économiques sérieuses (p. 37).

La *Notice* nous fait également connaître les influences diverses qui avaient agi, en 1848, sur Renouvier et qui expliquent les idées politiques et économiques exposées dans le *Manuel* : influence du saint-simonisme, influence du fouriérisme, influence de Louis Blanc, influence de Proudhon :

« De son enthousiasme saint-simonien (vite refroidi), Renouvier conserva deux éléments, dont le premier paraît plusieurs fois dans le *Manuel républicain* : l'idée du christianisme accommodé à l'organisation économique rêvée par Saint-Simon qui, en le vidant de tout le contenu purement religieux, n'en retenait que le précepte de charité pour en réclamer l'application sociale.... Le second élément saint-simonien qui subsista toujours dans la pensée de Renouvier est le résidu même de la doctrine du *fondateur*. Saint-Simon l'a formulé en ces termes : *Toute la société doit travailler à l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre.*

« Un autre socialiste, Fourier, laissa sur son esprit une empreinte qui ne s'est jamais effacée entièrement, que nous retrouvons, dans le *Manuel républicain*, réduite à ce qu'il en devait assimiler, et qui, dans, les dernières années, se manifeste encore comme la forme propre de ses convictions socialistes, où le droit de la personne ne se sépare jamais du devoir social. Fourier fut le plus hardi et le plus merveilleux des utopistes, en ses conceptions d'harmonies cosmiques et passionnelles... Nul n'a mieux vu l'avantage de l'association volontaire,

noté les déperditions forcées du *régime morcelé*, et flétri les vices qui règnent dans les relations industrielles et commerciales.... L'essentiel de ses idées se diffuse en toutes les pages de notre *Manuel*, mais se concilie avec d'autres éléments dont l'origine se rapporte à deux autres socialistes, Proudhon et Louis Blanc....

« Renouvier, dans le *Manuel*, emprunte à Louis Blanc le principe et la formule même du droit au travail en le rattachant aussi à un devoir de fraternité vaguement défini. A l'idée de l'association libre, comme la concevait Fourier, il joignit l'organisation du travail par le concours financier, le contrôle et la protection de l'État : il préconise, comme Louis Blanc, l'atelier social.... Quant aux idées de Proudhon, touchant l'organisation du crédit social et la banque d'échange, la critique du régime économique actuel et en particulier les vices du commerce, elles se retrouvent dans le *Manuel*, mais élucidées et réduites à la conception personnelle de Renouvier (p. 28 et suiv.). »

On voit que les idées socialistes contenues dans le *Manuel républicain* ne forment pas un système dont Renouvier serait le créateur. Elles peuvent se résumer dans les trois propositions suivantes :

1° La République peut et doit abolir graduellement l'intérêt des capitaux au moyen d'institutions de crédit. — « La république sociale dit l'instituteur du *Manuel*, ne voudra point que les travailleurs continuent à subir, hors de leurs ateliers, la double pression des salaires qui baissent et de l'usure qui s'élève, en raison de la concurrence ou de la coalition des entrepreneurs et des banquiers. Donc, elle devra, d'une part, favoriser les associations ouvrières, de l'autre, instituer le crédit gratuit, si l'initiative du peuple ne suffit pas pour cette réforme. De là s'ensuivra nécessairement un immense progrès et de l'esprit et du droit de propriété. Je sais que, par l'effet de ce progrès, la Rente sera profondément atteinte et, à la fin, devra disparaitre : la Rente, confondue par ses amis, et quelquefois par ses ennemis, avec la propriété même : mais je sais aussi que là où l'hérédité demeure, là où le fruit du travail est à la libre disposition des producteurs, là est la vraie propriété, dont la Rente n'est qu'un certain usage, un abus, une forme impie. Le grand esprit qui a juré de détruire la propriété (Proudhon), nous a depuis expliqué son serment; ce qu'il nommait alors propriété n'est point la juste possession, mais le privilège, le monopole, le droit exclusif de quelques-uns sur la production et la circulation de toutes les valeurs. Que le crédit gratuit renverse les barrières des seigneurs, et la propriété sera vraiment un droit de l'homme parce que tout homme en aura (p. 93). » Mais comment la République peut-elle réaliser le crédit gratuit? « La République, dit l'Instituteur, peut fonder de grands établissements qui auraient pour objet de prêter, de confier temporairement un capital à tout citoyen qui offrirait la garantie sérieuse ou d'un petit bien déjà acquis, ou de son travail ou de sa moralité reconnue, sans exiger de lui d'autre redevance que celle qui serait nécessaire pour couvrir les frais

de ces établissements, ou peut-être encore un faible intérêt qui serait prélevé à titre d'impôt. Par ce moyen, le riche perdrait cette source d'enrichissement qu'il trouve aujourd'hui dans l'usure, et le pauvre parviendrait plus facilement à l'aisance. Ainsi le prêt à intérêt entre citoyens, sans être interdit positivement, tomberait en désuétude (p. 171). »

2° Le commerce ou administration générale de l'échange peut et doit être successivement retiré des mains des individus et concentré sous la direction de la République. — « Dès que nous repoussons de toutes nos forces le système oppressif qui fait de tout citoyen un fonctionnaire de la République, il est clair que nous devons laisser la production aux soins et à la liberté des citoyens. Il suffit que cette liberté soit dirigée par les avis de l'autorité républicaine et, dans certains cas, soumise à des restrictions dont il y a déjà de nombreux exemples. Mais il en est tout autrement du commerce intermédiaire qu'on pourrait regarder sans inconvénient comme une branche de l'administration de la République. L'intérêt commun exige que le commerce soit soustrait aux spéculations des particuliers, afin que nul ne soit trompé sur la qualité, la quantité et le prix des marchandises, et que la morale publique, atteinte gravement par les habitudes mercantiles, puisse enfin se relever.... Vous pouvez étendre à la vaste industrie des transports ce que je dis du commerce. Toute opération de transport est naturellement une fonction sociale (p. 198 et suiv.). »

3° L'impôt progressif sur le revenu doit être établi comme un moyen de transition au régime de l'égalité, caractérisé par la gratuité du crédit et l'organisation du commerce. — « Fût-il vraiment universel et proportionnel l'impôt ne serait encore pas juste tant qu'il atteindrait la substance même du pauvre et ne toucherait que le superflu du riche, qu'il taxerait l'air et la lumière, imposerait aux plus petits champs et aux moindres chaumières les mêmes sacrifices qu'aux plus vastes propriétés. La République ne saurait ne point poser en principe que chaque citoyen lui doit une partie de son revenu quel qu'il soit, mais que la richesse lui doit plus que l'aisance, et l'aisance plus que la pauvreté. Ainsi la part de l'impôt pour chaque contribuable s'élèverait plus rapidement que la part de sa fortune. C'est l'esprit de l'impôt dit *progressif* qui doit être le véritable impôt républicain aussi longtemps qu'il y aura de grands revenus dans l'État et que la propriété ne sera point très divisée. Si un jour l'usure est abolie et le commerce organisé, si l'égalité règne, alors seulement l'impôt pourra sans injustice frapper tous les produits quels qu'ils soient, en raison de leur valeur, sans distinction de personnes et de revenus (p. 252). »

On peut, selon nous, reprocher à ces vues de méconnaître les vraies notions de la valeur, du crédit et de l'impôt, et le lien qui existe entre la liberté de l'échange et les libertés de l'ordre intellectuel et moral

Mais nous ne saurions exposer ici, avec les développements que le sujet demanderait, les objections qu'elles soulèvent et qui nous ont toujours paru les condamner, au point de vue politique comme au point de vue économique.

F. PILLON.

Pasquale Rossi. — SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA COLLETTIVA. 1 vol. in-8, 237 p., *Bibliothèque internationale de sociologie théorique*, Rome. Columbo, 1904.

L'auteur a pour objet d'élucider le concept de la psychologie collective et de définir le rapport de cette science avec la psychologie sociale et avec l'ensemble de la sociologie.

Le début de l'ouvrage est un historique de la science tendant surtout à montrer la part prépondérante prise à sa fondation par les écrivains italiens (Vico, Filangieri, Pagano, Salfi, Romagnosi, Gioia et surtout Charles Cattaneo qui, deux ans seulement après la mort de Comte, lut le 11 août 1859 à l'Institut Royal de Lombardie une lumineuse étude sur la *Psychologie des esprits associés*). — Rossi critique ensuite la thèse d'Asturaro qui identifie la psychologie collective et la psychologie sociale. Celle-ci a pour champ d'étude les phénomènes psycho-sociaux qui rentrent plus proprement dans le Folk-lorisme et elle étend ses recherches jusqu'à la conscience sociale. Mais ces phénomènes se présentent à l'état de devenir. Les phénomènes psycho-collectifs ont au contraire un aspect statique. La psychologie collective et la psychologie sociale sont donc, aux yeux de l'auteur, deux sciences distinctes, subordonnées l'une et l'autre à la sociologie, science mère et directrice.

A côté de l'étude du développement des phénomènes sociaux dans la réalité, il y a place pour des sciences sociales spéciales qui étudient abstraitement chaque classe de phénomènes pour en découvrir les lois propres (pp. 145,149).

Les lois propres de la psychologie collective peuvent être ramenées à trois :

1° La réunion de plusieurs personnes ne donne jamais un résultat égal à celui qui est dû à la somme des individus composants (Loi du produit psychique).

2° Dans la foule la pensée s'élimine et les sentiments s'additionnent.

3° Les esprits composant une foule s'assimilent par leurs caractères les plus ataviques (Loi hyperorganique).

Les deux premières lois, que l'auteur attribue à Ferri et à Sighele, n'ont qu'une valeur tendancielle. On les explique en les réduisant à la troisième. Rossi est d'accord avec Le Bon pour reconnaître l'infantilisme de la foule et l'immutabilité de ses manifestations au cours de l'histoire. Mais il ne pense pas, pour cette raison même, que l'on doive

accorder aux caractères de la race plus d'importance qu'aux caractères généraux et permanents de l'espèce.

« La théorie hyperorganique d'après laquelle la partie la plus ancienne, la stratification la plus atavique qui existe dans le fond de l'âme est celle qui fait somme dans la foule (nella folla si assomma) est la loi limite de toutes les foules... Il en résulte que la théorie hyperorganique n'est absolument vraie que dans les foules inférieures où elle représente le minimum d'élévation des individus qui la composent... L'erreur de Tarde et de Le Bon a son origine dans la confusion de la foule et de la multitude. La multitude est la matrice de la foule, c'est-à-dire une pluralité de personnes rassemblées dans l'unité de temps et de lieu, mais non unie dans une seule âme et manifestant par conséquent les caractères de la race. Laissez-la passer de la cohésion matérielle à la cohésion psychologique, et les caractères ethniques rétrograderont, devant les caractères humains, fonds commun hors duquel les individus d'une foule ne peuvent se reconnaître » (pp. 213-214).

Il faut donc abandonner cette thèse pessimiste qui ne distingue pas entre la foule morbide et la foule normale. La synesthésie collective et la synergie sont des faits inséparables de la vie sociale : elles ne pourraient disparaître sans que la moralité sociale fût mise en péril.

En résumé, la psychologie collective est une synthèse scientifique des études ayant pour objet la synesthésie observable aux divers degrès du groupement humain. Elle étudie un phénomène surorganique, mais non un développement, ce qui la distingue de la psychologie sociale proprement dite. Sa méthode est inductive, analogique, comparative. Elle ne peut lui demander que des lois empiriques ou tendancielles, mais ces lois permettent de distinguer les différents facteurs physiques, biologiques et psychologiques auxquels obéit la vie des foules et d'en mesurer l'importance.

GASTON RICHARD.

Giuseppe Mazzarella. — STUDI DE ETNOLOGIA GIURIDICA. Vol. I, fasc. I, 80 p., Catane, Coco, 1903.

G. Mazzarella, dont nous avons analysé il y a peu d'années l'étude sur la condition du mari dans la société primitive, est un des ethnologistes qui travaillent avec le plus de zèle et de constance à renouveler l'histoire des institutions primitives. Disciple de Post, il s'est donné pour tâche d'introduire dans la sociologie juridique la notion des types sociaux, classés selon une complexité croissante. Ces types, au nombre de quatre, correspondent à des relations différentes entre les éléments de la société, le lien de parenté réelle ou fictive (type gentilice); le lien créé par la cohabitation (type territorial); le lien de subordination entre les éléments sociaux stratifiés (type féodal); enfin le lien de

coopération contractuel (type individualiste). Mais ces types n'ont pas, dans la taxonomie sociale, la même valeur. Le type territorial réalisé dans le village communautaire n'est qu'une subdivision du type gentilice. Le type individualiste de l'Europe moderne n'est qu'une forme extrême, un sous-type de la société féodale ou stratification des classes. — Le problème de la sociologie juridique est donc double. Il faut d'une part reconstituer les institutions propres à chaque type; il faut d'autre part découvrir des formes de passage réellement observables entre le type simple et le type complexe.

La résolution du premier problème est demandée par Mazzarella à la « méthode de réduction des institutions fondamentales » (p. 13). Tout peuple présente un ensemble d'institutions que l'on peut ramener à dix : formes d'agrégation sociale; institutions matrimoniales; institutions régissant la parenté; puissance domestique; propriété; obligations; successions; institutions politiques; institution spénales; règles de la procédure (p. 12). Mais parmi ces institutions il en est qui dans la structure du système juridique ont une importance prédominante. Mazzarella en distingue quatre. Ce sont : 1° les formes d'agrégation; 2° le système matrimonial; 3° le système de parenté ; 4° le système politique. — Les autres groupes d'institutions sont en intime connexion avec ceux-ci. Par exemple, si nous connaissons le système de parenté qui domine chez un peuple donné, nous pourrons dire quels gens seront appelés à succéder; connaissant le mode d'agrégation des éléments sociaux, nous pourrons dire avec précision quels sont normalement les sujets des obligations, etc. L'ethnologie juridique a déjà découvert certaines relations bien définies et constantes entre les groupes fondamentaux d'institutions, que nous nommons prépondérantes, et les autres institutions. Mais la nature de ces relations dépend du type fondamental de structure qu'un peuple présente. Par exemple le lien qui rattache le système pénal aux institutions politiques chez un peuple féodal ne peut être identique à celui qu'on observera entre les mêmes groupes d'institutions chez un peuple « gentilice ». Connaissant le type fondamental de structure du peuple considéré, et appliquant les résultats de l'ethnologie comparée aux rapports qui rattachent les institutions subordonnées aux institutions fondamentales, on pourra tenter une reconstitution des groupes secondaires qui serait impossible autrement.

Les populations de Sumatra offrent à l'ethnologie juridique le type des sociétés « gentilices », avec une tendance vers le type féodal. Les populations du Nord (Menangkabao et Battaks) conservent le type gentilice encore intact, quoiqu'il soit plus pur chez les premiers. Les populations méridionales, habitant les régions de Bengkoulen et de Palembang ont subi l'influence des Javanais et par suite l'action indirecte des Hindous et des Arabes. Elles présentent déjà quelques-uns des traits de la société féodale. Dans la région intermédiaire les Pasemah servent de lien entre la société demi-féodale du Midi et le type

pur des Menangkabao. Quand on passe du Nord au Sud, on assiste à une dissolution lente de la gent malaise (Suku) ainsi que des formes politiques et des formes de propriété qui y correspondent. On voit quel champ d'observation Sumatra peut offrir à l'ethnologie juridique et en général à la sociologie.

Les observations que l'on peut faire sur les différentes tribus de Sumatra peuvent jeter une certaine lumiere sur la nature des transformations subies par les institutions domestiques. Chez les Menangkabao la constitution de la parenté est encore maternelle. Elle devient patriarcale chez les autres populations, à mesure que l'on s'approche de la région méridionale. Néanmoins chez les tribus de cette région, la société domestique présente des survivances de la société maternelle, précieuses quoique peu nombreuses.

Cette histoire faite sur l'examen de documents encore vivants est de nature à discréditer certaines opinions en faveur sur les causes de la succession des formes matrimoniales. Beaucoup d'ethnologistes ont enseigné couramment que le mariage par capture remplace le mariage par achat quand le clan devenu agricole a intérêt à conserver le travail de ses filles. Mazzarella juge cette explication superficielle [1]. Il en propose une autre tirée de l'histoire des formes matrimoniales en vigueur à Sumatra. Chez les Menangkabao prédomine une forme, déjà étudiée par l'auteur dans ses œuvres précédentes, l'*ambil anak*. Elle consiste en ce que le mari acquiert un droit sur l'épouse au prix d'un travail de plusieurs années accompli au profit des parents de celle-ci. Or le mariage par achat consisterait dans le rachat anticipé de ces années de service auxquelles l'institution ambilienne assujétit le mari : ce n'est pas la compensation des droits que le clan perd sur l'une de ses filles.

Nous voudrions pouvoir entrer dans un examen plus détaillé de l'œuvre encore incomplète de Mazzarella, mais nous sortirions du cadre qu'une revue telle que celle-ci impose aux études de sociologie ethnographique. Nous espérons avoir montré quelle méthode l'auteur apporte dans ces investigations et quels riches matériaux la science du droit comparé peut trouver dans l'ethnographie de Sumatra.

GASTON RICHARD.

1. Ajoutons qu'elle repose sur une vieille et fausse appréciation du rôle joué par l'agriculture dans la vie des peuples dits incivilisés. L'étude à laquelle s'est récemment livré Lasch tend à prouver qu'une agriculture rudimentaire accompagne la vie sociale à peu près partout, sauf dans les religions déshéritées (Richard Lasch, *Die Landwirthschaft der Naturvœlker* in *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, 1904, fasc. I à IV).

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods.
Vol. I, 1904.

E. B. Titchner. *Organic images.* — Avons-nous des images proprement dites de toutes nos sensations? Généralement on répond que oui : T. croit que nous n'avons d'images que des sensations que nous intellectualisons pour les besoins de notre existence (s. visuelles, auditives, etc. : les autres sensations ne sont pas transformées en images : et en particulier les sensations organiques ne le sont jamais, parce que nous n'avons pas besoin de leurs images, « ayant toujours notre corps à notre disposition, qui nous rend dès qu'il le faut les sensations organiques ». C'est là le degré inférieur : au-dessus s'étagent tous les degrés intermédiaires entre la simple sensation sans image, et l'image pure (free image), dégagée d'éléments sensoriels. [On voit aisément quelles questions soulève cette vue de Titchner sur le rôle de l'image comme *suppléante* des sensations.]

Hartley Burr Alexander. *The concept of consciousness.* — Il n'y a pas de terme plus ambigu que celui de conscience. Les psychologues en ont à peu près la conception du sens commun, c'est-à-dire : un complexus d'émotions, de perceptions, de volitions, etc. — Mais, en même temps, le même psychologue se considère comme capable d'observer à la fois des phénomènes physiques et des mentaux, et il fait des uns les correspondants des autres : c'est ce qui a engagé la psychologie dans toutes les impasses où elle s'immobilise.

B. Pillsbury. *A suggestion toward a Reinterpretation of Introspection.* — L'introspection ne diffère de l'observation ordinaire que par le changement d'attitude de l'esprit qui observe : ce changement d'attitude est nécessaire, parce que nous ne pouvons pas observer un fait de conscience en même temps que l'esprit est occupé à le produire, parce que nous ne pouvons pas avoir deux attitudes à la fois : mais ce n'est pas une raison pour admettre que les résultats de cet examen post mortem sont erronés : ils ne le sont pas plus que ceux de toute autre observation. Il faut cependant noter que les conditions ne sont plus les mêmes, et que l'introspection est condamnée, de par sa nature même, quand elle opère seule, à n'observer que les consécutions et les traces du phénomène qu'elle veut connaître : la conscience est donc observatrice *indirecte* du phénomène mental : l'observation des phénomènes extérieurs est directe. J. P.]

H. R. Marshall. *Of simpler and more complex consciousness.* — Pouvons-nous comprendre les états mentaux des consciences plus

simples ou plus complexes que la conscience humaine? S'il y a d'innombrables degrés de conscience incorporés à des organismes d'innombrables degrés, il faut sans doute dire, avec Royce, que nous ne pouvons, conditionnés par notre organisme, nous faire une idée exacte de consciences conditionnées par un autre organisme.

H. R. Marshall. *The field of inattention.* — En présentant à la vision un nombre plus ou moins considérable de points noirs disséminés sur un fond blanc, M. cherche ce que devient tout ce qui reste hors du champ de l'attention, et qui cependant produit en nous un état spécial, mal défini, mais cependant tout différent de l'état que nous aurions si cela n'existait pas et n'était pas au moins senti.

W. James. *Does consciousness exist?* — Les *mots* et les *choses*, voilà les désignations de deux sortes d'objets que le sens commun considérera toujours comme différents et qu'il opposera toujours. Sur cette opposition, les philosophes ont varié et varieront encore : les uns séparent l'expérience interne de l'externe; les autres les réunissent. W. J. adopte ce dernier parti. L'expérience n'a pas ce dédoublement interne : et quand on distingue d'un côté l'expérience interne et de l'autre l'externe, on ne fait pas de la disjonction, mais de l'addition. J. donne ensuite les arguments en faveur de sa thèse. [Les arguments choisis sont théoriques, quoique W. J. n'oublie certainement pas qu'il s'agit d'une question de fait : c'est un problème à aborder, comme nous le montrions au IVe congrès, par un autre côté. — J. P.]

W. James. *A world of pure experience.* — Esquisse des principaux traits d'une philosophie qui juxtapose différents éléments, et diffère profondément et de la philosophie du sens commun et de celle de l'idéalisme : et en même temps qui est très compatible avec le pluralisme, le moralisme et l' « humanisme » nouveau. Beaucoup d'esprits inclinent maintenant vers un empirisme très net : W. J. consacre son article à préciser leur pensée.

Dr Jean Philippe.

American Journal of Psychology.

Vol. XV, 1904.

Montague. *A theory of time perception* (1-13). — Étude très brève et très complexe où M. examine ce qu'est pour nous le sentiment qu'une perception est avant ou après telle autre : il est très difficile d'expliquer l'antécédence, la conséquence, la simultanéité.

B. R. Andrews. *Auditory tests* (14-71). — Étude d'ensemble sur les *tests auditifs*. Actuellement, le psychologue peut prendre trois positions pour étudier scientifiquement les phénomènes mentaux : « 1° les examiner dans leur structure, sans se préoccuper de leurs rapports avec le milieu : c'est l'analyse de la conscience en ses éléments constitutifs, sensations et affections, en ses lois; 2° rechercher comment s'organisent

les faits de conscience, étudiés comme les fonctions d'un organisme psycho-physique : pour cela, il faut d'abord, comme ci-dessus, faire une analyse, celle des fonctions primordiales; puis ensuite déterminer les lois qui gouvernent leurs rapports, considérer cet organisme comme en voie de développement et en suivre les progrès dans l'individu et dans la race : c'est le point de vue génétique. — Auquel de ces points de vue se réfèrent les *tests*? L'emploi d'un *test mental* suppose l'examen d'un sujet non préparé, dans un temps limité, et par conséquent sans beaucoup de précision, et sous des conditions de tranquillité, d'attention qui varient beaucoup d'un observateur à l'autre. On voit par là que le *test mental* n'appartient pas à la psychologie scientifique. — L'histoire de ces *tests* semble dater de Galton (1882).

Les *tests* de l'acuité d'audition peuvent se diviser en mesures basées sur la parole, et mesures basées sur des sons mécaniques et des bruits. Les premiers sont très difficiles à cause de la variété et de l'étendue des sons parlés, et parce que dans une conversation la compréhension dépasse largement l'audition. Le meilleur test consiste à prononcer des noms de nombre. — Les seconds consistent en une série de bruits et de sons obtenus par diapason, par lames, etc. A. les énumère sans se prononcer, et renvoie à plus tard la fin de son étude qui portera sur les tests musicaux et les tests cliniques.

Benthley and Titchner. *Ebbinghaus explanation of beats* (p. 62-71). — Discussion sur l'explication des sensations de battement.

Spearman. *The proof and measurement of association betwen two things* (p. 72-101). — Il arrive tous les jours que l'on poursuit et que l'on publie de laborieuses séries d'expériences pour montrer quel lien existe entre deux faits : mais pendant ce temps, d'autres savants démontrent que cet art de déceler et de mesurer ces rapports n'a pas dépassé les limites assignées par d'autres savants qui ne croient pas qu'on puisse mesurer le lien étudié. La conséquence est que sur bien des points, on ne sait plus où on en est. S. se propose de remédier à cet état, au moins pour les sciences pratiques : et il examine la valeur comparative de différentes méthodes.

X. *Nocturnal emissions* (p. 104-107). — Autobiographie sur un cas de pertes séminales physiologiques.

Arnett. *The Soul : A Study of past and present beliefs* — (p. 121-200 et 347-362). — Exposé historique des théories sur l'âme chez les sauvages dans l'antiquité et les temps modernes; chez les contemporains.

Spearman. *General intelligence objectively determined and measured* (p. 202-286). — Depuis que Wundt obtenait une seule pièce de l'Université de Leipzig en 1879 pour y fonder son laboratoire, la psychologie expérimentale s'est largement développée : mais elle n'a pas fait tomber la critique. Beaucoup de ses adversaires en sont encore à lui reprocher les minuties de sa méthode et la pauvreté de ses résultats : il leur déplaît qu'un psychologue passe son temps à mesurer exactement

le nombre moyen de centièmes de seconde nécessaires pour presser un bouton, etc., et ils estiment que cela ne peut servir à résoudre ni les grands problèmes de l'âme, ni l'antinomie de la liberté. Peut-être cela tient-il à ce qu'on voit mal, des deux côtés, le lien des choses. S. voudrait montrer les connexions psychologiques, et en particulier le lien entre ce que la psychologie expérimentale appelle des mesures mentales, et ce que la psychologie générale nomme les facultés psychiques. — Après l'exposé historique des méthodes de mesures mentales, S. conclut qu'il n'est pas un test mental qui n'ait été interprété dans deux sens opposés : il infère que l'on a suivi une mauvaise méthode.

On a fait surtout trois fautes : 1° on n'a pas cherché une équation absolument précise : — 2° on n'a pas déterminé ce qui résultait d'une coïncidence accidentelle ; — 3° on n'a pas assez méticuleusement noté toutes les circonstances de l'expérience, de façon à faire le départ de ce qui lui appartient et de ce qui est en dehors. Enfin on n'a pas recherché les erreurs d'observation.

Ceci dit, S. examine un certain nombre de difficultés. D'abord il faut faire attention à l'exercice qui modifie considérablement les résultats surtout pour les réactions auditives : pour les visuelles, il y a parfois une différence des 3/4. Il faut également tenir compte de l'âge, du sexe, etc. — Il faut employer tous les moyens capables de ramener les données obtenues à une commune mesure exacte. C'est en tenant compte de tout cela que S. a tenté quelques expériences « dont il voit les défauts mieux que personne : mais ce n'est qu'après les avoir finies qu'il a compris complètement comment il fallait les conduire ». Il a du moins constamment cherché à avoir des résultats purs : et pour éliminer les erreurs d'observation, il a soumis les résultats à deux formules mathématiques, l'une théorique, l'autre empirique ; S. donne dans son travail l'une et l'autre de ces formules sur lesquelles il compte pour éliminer ses erreurs d'observation. — Partant de là S. cherche la correspondance entre quelques perceptions discriminatives et l'intelligence de même sorte, et *entre quelques éléments essentiels de l'intelligence et quelque élément essentiel des fonctions sensorielles* (p. 268). Et il trouve que l'élément général et essentiel de l'intelligence coïncide toujours avec l'élément essentiel et commun des facultés sensorielles. Et comme tout se tient dans l'intelligence, on peut arriver par là à mesurer par ce côté la capacité mentale. — Sans entrer à fond dans l'examen de cette fonction capitale, S. la considère comme entièrement développée chez l'enfant vers neuf ans, peut-être plus tôt ; et comme égale chez les adultes des deux sexes. Ce travail montre la complexité des questions de la psychologie individuelle.

J. P. Porter. *A preliminary Study of the Psychology of the english sparrow* (313-346). — P. a étudié l'intelligence de moineaux anglais en employant la méthode de la cage, la méthode des nombres, celle des formes, celle des couleurs et celle du labyrinthe. Il conclut que : 1° Avec le labyrinthe ou la méthode des nombres, ces moineaux apprennent

très vivement et sont comparables aux animaux élevés. Ils sont capables d'imitation, mais il faudrait d'autres recherches pour bien définir cette imitation. — 2° Ces oiseaux apprennent par tâtonnements, sans rien qui ressemble à une vue d'ensemble ou une conception de but. Leur attention semble très bornée : elle n'agit utilement qu'à condition de ne pas s'écarter. Leur attention est très tenace. — 3° Ces oiseaux ont constamment fait preuve de la prudence que le sens populaire leur prête : ils semblent d'ailleurs capables de modifier leurs habitudes quand on modifie l'outillage. — 4° Leur mémoire est relativement bonne. — 5° Il ne semble pas qu'ils puissent compter : mais ils reconnaissent très bien les positions : aussi bien que les singes. Les femelles distinguent bien les couleurs types.

Mac Dougall. *Facial vision (a supplementary report with criticisms)* (p. 385-390). — Examen des conditions dans lesquelles on perçoit les objets dont on approche quand on a les yeux bandés. M. D. attribue cette perception à des changements de température auxquels la peau est surtout sensible.

F. Kuhlmann. *Experimental Studies in mental deficiency : three cases of imbecility mongolian and six cases of feeble mindedness* (391-446). — Observations sur 9 enfants anormaux : essais de leur mémoire, leur facilité à adapter leurs mouvements, leur attention, le temps nécessaire à leurs adaptations, etc. — K. conclut que ses sujets : 1° ont peu d'attention et peuvent continuer leurs efforts très peu de temps : les objets extérieurs, leurs propres imaginations les distraient très facilement. — 2° Ils mêlent à la réalité les fantaisies de leur imagination : leur mémoire est fragile, sauf pour certaines choses qui leur sont faciles à retenir. — 3° Leurs dispositions varient beaucoup d'un jour à l'autre, et même durant une seule journée. — 4° Le temps moyen de leurs associations est d'environ 1,64 seconde : ce temps varie d'ailleurs beaucoup selon les méthodes employées : il est plus court pour les choses qui leur sont familières et auxquelles ils s'intéressent, plus court pour les peintures d'objets familiers que pour les couleurs, et plus court pour les couleurs que pour les formes : tantôt, d'ailleurs, on se trompe plus sur les couleurs que sur les formes, et tantôt c'est le contraire. L'exercice développe leur exactitude. — 5° Les erreurs tiennent surtout à deux causes : oubli d'un des éléments du groupe, inattention à un cas de similitude.

L. Smith. *The psychology of day dreams* (p. 465-488). — Quel est le contenu des rêves diurnes? En quoi consiste rêver tout éveillé? S. essaie de déterminer par des observations d'autobiographie recueillies surtout parmi des écoliers et les étudiants, et conclut que les rêveries diurnes semblent un phénomène presque universel chez les enfants et les adolescents, et chez certaines personnes se continuent à l'âge adulte : c'est un état surtout fréquent à l'adolescence. Le contenu de ces rêveries est déterminé par le milieu, les conditions de vie et surtout de sexe, mais leur forme, leur direction est influencée,

comme pour les rêves nocturnes, par l'âge, la santé, le développement mental. A l'adolescence, le contenu de ces rêveries devient plus complexe, elles sont aussi plus variées ; les émotions instinctives naturelles à cet âge contribuent à leur donner une tournure affectueuse et à exagérer les tendances égoïstes. Les rêveries d'adulte, en petit nombre, portaient surtout sur des souvenirs. L'état de rêverie est lié à la fatigue : il peut devenir morbide.

WHIPPLE. *Reactions time as a test of mental ability* (489-498). — Examen des conditions dans lesquelles les temps de réaction peuvent servir à mesurer les aptitudes mentales. S. conclut que ce test, comme tous les tests mentaux, ne vaut que ce que valent les conditions dans lesquelles on fait l'expérience. Il est souvent arrivé que ce test, appliqué dans des écoles, a revélé entre différents groupes d'élèves des différences qui n'étaient, en réalité, que le produit du coefficient personnel de chaque expérimentateur. Ce qui amène S. à supposer que beaucoup d'autres expériences du même genre dans les écoles ont le même défaut. — Surtout il faut tenir compte de la façon dont l'enfant apprécie le test qu'on lui applique.

Travaux du laboratoire de Psychologie de Michigan. — C. GALLOVAY. *The effect of stimuly upon the length of Traube-Hering waves* (p. 499-511). — Les ondes de Traube-Hering (que l'on attribue généralement aux alternances de pression du sang sur les centres vaso-moteurs de la moelle), étudiées sur cinq sujets, ont paru allongées pour tous par les excitations agréables ou désagréables : la contraction musculaire ne les a allongées que pour deux. Leurs variations durant la journée sont analogues à celles de l'attention.

B. KELLEN. *The effects of closing the eyes upon the fluctuations of the attention* (p. 512-514) : fermer les yeux facilite l'attention.

G. CHIABRA. *The tendencies of experimental psychology in Italy* (515-525). Étude historique sur les études actuelles en Italie.

H. GAULT. *History of reflex action* (526-528). — Histoire des théories du réflexe depuis 1853 : G. conclut que le point de vue des explications, est devenu moins métaphysique. Si l'on admet que la moelle peut *apprendre*, elle a une âme : sinon, ce n'est qu'une machine.

A. SPILLER. *The problem of the emotions* (p. 569-580). — On peut distinguer trois états : le premier, où l'instinct domine et qui se conduit d'après le bien du moment ; le second, qui est une période de transition et semi-anarchique, avec ambition, amour de la gloire, etc. ; le troisième, où se développent les émotions plus générales — et plus généreuses, qui cherchent l'harmonie, la justice, etc. Les intellectualistes qui rêvent d'un âge d'or, où l'homme échapperait à toute émotion et à tout sentiment pour ne suivre que la raison, oublient que le fonds primitif persistera toujours.

Dr JEAN PHILIPPE.

CORRESPONDANCE

Paris, le 10 juillet 1905.

Mon cher Directeur,

L'article que M. Gaston Rageot a consacré au congrès de Rome dans le dernier numéro de la *Revue philosophique* contient les lignes suivantes : « C'est d'abord et principalement sous l'inspiration de Ward, un peu sous l'influence de William James, que l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* a été conduit à sa conception fameuse de l'écoulement intérieur... Par un naturel chassé-croisé, si nous avons importé d'Amérique une psychologie, nous lui avons restitué une philosophie, et il était impossible de voir autre chose dans la conférence de W. James que la doctrine bergsonienne sur le primat de l'action. »

Ces deux assertions me paraissent également inexactes. La théorie de l'écoulement intérieur, ou plutôt de la « durée réelle », à laquelle M. Rageot fait une trop aimable allusion, n'a pu se constituer sous l'influence de Ward, car je ne connaissais rien de ce philosophe, pas même son nom, quand j'ai écrit l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. C'est un certain temps après la publication de mon livre que j'ai lu l'article de l'*Encyclopaedia Britannica* où James Ward expose sa psychologie. Je tiens cet article pour une œuvre de premier ordre, et, depuis que je le connais, je ne cesse de le signaler à l'attention des jeunes philosophes : c'est ce qui a pu donner lieu à la méprise que je relève dans l'article de M. Rageot. En se reportant à l'article de l'*Encyclopaedia* on trouverait qu'il n'y a qu'une bien lointaine ressemblance entre la durée réelle, telle que je l'entends, et le « presentation-continuum » de Ward.

J'arrive à ce qui concerne M. William James, un philosophe dont je ne dirai jamais assez combien je l'aime et je l'admire. Ses *Principles of Psychology* ont paru en 1891. Mon *Essai sur les données immédiates* a été élaboré et écrit de 1883 à 1887, et publié en 1889. Je ne connaissais alors de W. James que ses belles études sur l'effort et l'émotion [1]. C'est dire que les théories de l'*Essai* ne peuvent pas dériver de la psychologie de James. Je me hâte d'ajouter que la conception de la « durée réelle », développée dans mon *Essai*, rejoint sur bien des points la description que donne James du « stream of thought ». C'est pourquoi il m'est souvent arrivé de les exposer ensemble dans mes cours, et de chercher dans les vues de James la confirmation des miennes. Ainsi a pu naître l'erreur que l'article de M. Rageot risque de propager. Mais, en se reportant aux textes, on

1. Je ne connaissais pas l'article paru dans *Mind* en janvier 1884, où se trouve déjà une partie du chapitre sur le « stream of thought ».

verrait sans peine que la description du « stream of thought » et la théorie de la « durée réelle » n'ont pas la même signification et ne peuvent se rattacher à la même origine. La première a une origine et une signification nettement psychologiques. La seconde consiste essentiellement en une critique de l'idée de *temps homogène*, telle qu'on la trouve chez les philosophes et les mathématiciens.

Maintenant, quoique je n'aie pas qualité pour parler au nom de M. William James, je crois pouvoir dire que l'influence « bergsonienne » n'est pour rien dans le développement de sa philosophie. Après avoir lu *Matière et Mémoire*, M. James m'a fait savoir qu'il travaillait depuis plusieurs années déjà dans une direction analogue : il n'avait donc pas attendu la publication de ce livre pour entrer dans la voie où il marche aujourd'hui, et son pragmatisme ne dérive pas plus de *Matière et Mémoire* que ma conception de la durée réelle ne vient des *Principles of Psychology*.

Si je crois devoir insister sur ces deux points, c'est parce que l'article de M. Rageot présente comme un fait accidentel et local, comme le résultat d'une combinaison entre une « philosophie française » et une « psychologie américaine », un mouvement d'idées qui se produit un peu partout depuis quelques années et qui tient à des causes bien autrement générales et profondes. Dans tous les pays, et chez beaucoup de ceux qui pensent, le besoin se fait sentir d'une philosophie plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné, que ne l'était la philosophie traditionnelle, élaborée par des penseurs qui furent surtout des mathématiciens Cette tendance devait néssairement se traduire par un rapprochement entre la philosophie pure et la psychologie d'introspection. On pouvait partir de cette psychologie et l'élargir en philosophie : c'est, si je ne me trompe, la marche qu'a suivie W. James. J'ai fait le chemin inverse. Approfondissant certains concepts philosophiques aux contours bien définis, je les ai vus se fondre en quelque chose de fuyant et de flou, qui s'est trouvé être du psychologique. Je ne me doutais guère, quand j'ai commencé à critiquer l'idée que la philosophie et la mécanique se font du temps, par exemple, que je m'acheminais vers des études de psychologie et que j'aboutirais à traiter des données de la conscience. Pourtant je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques.

Veuillez agréer, mon cher Directeur, l'expression de mes sentiments les plus dévoués.

H. Bergson.

Monsieur et cher Directeur,

En lisant la lettre de M. Bergson, je me rends compte que lui seul pouvait attribuer aux quelques lignes qu'il a relevées dans mon article un sens aussi littéral et qui parût une atteinte à l'une des

principales originalités philosophiques de ce temps. Concevrait-on que je l'aie mêlé au compte rendu d'un congrès auquel il n'assistait pas en personne dans un autre dessein que de montrer combien il y fut présent en doctrine et de lui rendre ainsi le plus éclatant témoignage dont se puisse honorer un penseur, celui de l'influence?

Aussi bien, puisque M. Bergson a admiré James Ward dès qu'il a eu connaissance de ses ouvrages; puisque, ayant lu, dès avant son *Essai*, « les belles études de William James sur l'effort et l'émotion », il s'empresse d'ajouter, à propos des *Principles of psychology*, « que la conception de la durée interne, développée dans son *Essai*, rejoint sur beaucoup de points la description que James donne du « stream of consciousness »; puisque, d'autre part, après la publication de *Matière et Mémoire*, William James a fait savoir à son auteur « qu'il travaillait depuis quelques années déjà dans une direction « analogue »; je consens de grand cœur à m'être mépris pourvu qu'apparaisse d'autant plus nettement, par la rectification même de M. Bergson, la similitude que j'avais indiquée, et l'unité de « cette philosophie plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné, que ne l'était la philosophie traditionnelle, élaborée par des penseurs qui furent surtout des mathématiciens ». Car, une philosophie si nouvelle s'étant justement manifestée sous la double forme d'une psychologie américaine et d'une philosophie française, je n'ai rien voulu de plus que signaler cette rencontre, et comme le fait était d'importance, je me réjouis bien vivement d'avoir provoqué les explications de M. Bergson lui-même, à qui nous devrons encore de l'avoir mis définitivement au point.

GASTON RAGEOT.

NÉCROLOGIE

Notre collaborateur, M. HANNEQUIN, professeur à l'Université de Lyon, correspondant de l'Institut, vient de mourir à la suite d'une longue maladie. Son principal ouvrage, *L'Hypothèse des atomes*, dont la deuxième édition, très augmentée est de 1899, résume une partie de son cours qui était exclusivement consacré à la philosophie des sciences. Mentionnons aussi son *Introduction à l'étude de la psychologie*, 1891. L'état de sa santé, très grave depuis plusieurs années, a empêché bon nombre d'autres publications. Nous regrettons vivement la perte de cet esprit vigoureux et net, muni d'une forte culture scientifique qui n'excluait pas chez lui, comme chez beaucoup d'autres l'aptitude à la généralisation philosophique.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CRESSON. — *Le malaise de la pensée philosophique.* In-18, Paris, F. Alcan.

H. BOURGIN. — *Fourier : contribution à l'étude du socialisme français.* In-8°, Paris, Soc. nouv. de librairie et d'édition.

D. LE BON (Gustave). — *L'Évolution de la matière.* In-12, Paris, Flammarion.

GOURMONT (Remy de). — *Promenades philosophiques.* — In-12, Paris, Mercure de France.

ALFARIC. — *Les grands philosophes : Aristote.* In-18, Paris, Bloud.

Vte D'ADHÉMAR. — *Le triple conflit.* — In-18, Paris, Boud.

MICHOTTE. — *Les signes régionaux.* In-8°, Louvain.

BRUNSVICG. — *L'Idéalisme contemporain.* In-18, Paris, F. Alcan.

DURKHEIM. — *L'Année sociologique.* In-8°, VIIIe année, Paris, F. Alcan.

DELBOS. — *La Philosophie pratique de Kant.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. PHILIPPE et PAUL-BONCOUR. — *Les anomalies mentales chez les écoliers.* In-12, Paris, F. Alcan.

NOVICOW. — *La Justice et l'expansion de la vie.* In-8°, Paris, F. Alcan.

VASCHIDE. — *Index philosophique*, 2e année, gr. in-8°, Paris, Chevalier et Rivière.

JOSSERAND. — *De l'abus des droits.* — In-8°, Paris, Rousseau.

REINACH. — *Ueber die Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht.* In-8°, Leipzig, Barth.

HEYNACKER. — *Gœthes Philosophie aus seinen Werken.* In-8°, Leipzig, Dürr.

KANT. — *Physische Geographie.* In-12, Leipzig, Dürr.

KANT. — *Kleine Schriften zu Logik und Metaphysik, hygb. v. Vorländer.* In-12, Leipzig, Dürr.

HEGEL. — *Encyclopädie der philosophischen Wissenchaften im Grundrisse.* In-12, Leipzig, Dürr.

HUME. — *Dialogue über die natürliche Religion.* In-12, Dürr.

HOLLENHEAG. — *Vom Typus in der Kunst Proben.* In-8°, Leipzig, Wien.

W. SCHULTZ. — *Pythagorus und Heraclit.* In-8°, Akademischer, Verlag.

A. MARUCCI. — *La nuova filosofia del diritto criminale.* In-8°, Roma, Lœscher.

GUASTALLA. — *Filosofia della metafisica.* Sag. II, Palermo, Pandron.

G. DEL NECCHIO. — *I presupposti della nozcone del diritto.* In-8°, Bologna, Zanichetta.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE RÔLE DU JUGEMENT

DANS LES PHÉNOMÈNES AFFECTIFS

Nous nous proposons de rappeler et de grouper ici certaines vérités d'où semble résulter une conciliation facile entre les deux théories intellectualiste et physiologique des phénomènes affectifs.

Tout d'abord, il y a les sensations affectives qui ne supposent et n'enveloppent aucun jugement. De plus, toutes les émotions, même les plus « délicates » et les plus « subtiles », ont pour conditions nécessaires (non simplement pour effets et pour signes) certaines modifications organiques. Voilà ce qu'il faut accorder, selon nous, à la théorie physiologique.

Mais, d'autre part, les phénomènes organiques générateurs des états affectifs ont souvent pour causes (pour causes réelles, actives, efficaces, et non simplement pour témoins inertes) certains jugements. Ainsi les jugements sont les causes indirectes mais profondes et originelles de la plupart des émotions et des sentiments : ce sont les sources lumineuses d'énergie qui, par l'intermédiaire des vibrations corporelles, créent presque tout entière la vie du cœur. Tout n'est donc pas faux dans la théorie intellectualiste des phénomènes affectifs supérieurs, qui consiste à leur attribuer pour causes des jugements ; elle n'a d'autre tort que de voir dans ces jugements leurs causes immédiates et non indirectes.

Pour établir ces différents points nous allons étudier successivement : 1° les plaisirs et les douleurs purement physiques; 2° les émotions qui dérivent de la conscience de notre vouloir-vivre, plus généralement de notre tendance, non seulement à « persévérer dans l'être », mais à conserver et accroître « notre puissance d'agir »; 3° les émotions de la conscience morale; 4° nos sentiments de sympathie et d'aversion; 5° les émotions esthétiques; 6° les émotions intellectuelles pures, liées au fonctionnement de la pensée abstraite, dans les recherches d'ordre scientifique ou philosophique.

Ces divisions n'ont rien d'absolu; ce ne sont point là autant

d'espèces mutuellement irréductibles, mais des termes généraux désignant divers éléments dont chacun n'existe guère à l'état pur; la majorité de nos états affectifs suppose le concours de ces éléments, leur pénétration réciproque, et dérive de leurs combinaisons infiniment variées[1]. C'est par abstraction et pour la commodité de nos analyses que nous les étudions chacun séparément.

I

Nos sensations organiques sont agréables et douloureuses avant que nous ayons une notion quelconque des fonctions qu'elles accompagnent, avant, par suite, que nous puissions juger si ces fonctions s'accomplissent bien ou mal. Il en est ainsi chez le fœtus, auquel on ne saurait refuser toute conscience et dont la conscience, pendant la vie intra-utérine, ne peut être que purement affective. Même conscience purement affective dans les premiers moments qui suivent la naissance. Plus tard, et pendant toute la vie, nombre de sensations organiques sont, au premier moment, exclusivement affectives et dépourvues de tout élément représentatif. C'est très ingénieusement, mais sans nous convaincre, que M. Paul Lapie, dans son ouvrage sur la *Logique de la volonté*, soutient la thèse opposée. « La douleur, dit-il, n'est que l'aspect émotionnel d'une perception, c'est-à-dire d'un fait intellectuel. L'erreur des adversaires de l'intellectualisme, quand ils lui opposent le rôle des sensations internes dans la vie mentale, c'est de croire que ces sensations ne sont pas des connaissances. Il est vrai que ces sensations diffèrent des sensations les plus représentatives, comme celles de la vue, de l'ouïe et du tact; elles ne nous présentent pas un objet maniable à volonté. Mais elles sont si réellement représentatives que les douleurs mêmes qui les accompagnent ne peuvent être désignées qu'en fonction de leurs caractères intellectuels : on les appelle aiguës ou gravatives suivant que leur cause supposée paraît aiguisée ou pesante. La douleur est le produit d'une perception comme la volition est le produit d'un raisonnement[2] ». On ne saurait donner en faveur de l'intellectualisme absolu de raison plus spécieuse. Mais toutes les douleurs enveloppent-elles, comme celles que mentionne M. Lapie, des éléments représentatifs?

1. Telles sont notamment les inclinations et les émotions religieuses, que leurs liens étroits avec les autres tendances et les autres émotions m'ont dispensé d'étudier séparément.

2. Paul Lapie, *Logique de la volonté*, p. 377.

Consultons la classification si complète et si méthodique des douleurs par M. Beaunis[1]. Elles sont bien désignées, pour la plupart, en fonction de caractères nettement intellectuels : douleurs *gravatives* ou de pression, douleurs *tensives*, *constrictives*, *tormineuses*, *divulsives*, *pulsatives*; puis viennent les douleurs thermiques; puis les divers malaises plus ou moins localisés, malaises à localisation cérébrale ou précordiale. Mais, par contre, certaines douleurs mentionnées dans la classification de M. Beaunis n'enveloppent évidemment pour la conscience aucune représentation : telles sont les sensations de langueur, de faiblesse, de nervosité, d'agacement. Quant aux autres douleurs, c'est peu à peu, et en s'associant aux sensations nettement représentatives, qu'elles s'enrichissent de ces caractères intellectuels que leurs noms désignent : elles ne les possèdent point par elles-mêmes et à l'origine. Il n'y a représentation, perception, jugement que s'il y a, dans la conscience, distinction au moins grossière du corps propre et des corps, du moi et du non-moi. Les premières sensations internes et même les premières sensations musculaires précèdent évidemment cette distinction; elles ne sont donc pas des états représentatifs et des perceptions. Rien de plus vrai que la rapide et définitive pénétration de l'intellect dans le vouloir; mais le primat originel de l'intellect est inadmissible.

Par contre, une fois que nous percevons, au sens précis du mot, notre corps et les corps, le moi et le non-moi, les représentations et les jugements jouent dans la conscience organique un rôle considérable que nous allons chercher à définir. Ici, tout en maintenant dans de certaines limites l'intellectualisme, il faut lui faire une part déjà très large.

Les deux cas les plus nets et les plus frappants de l'influence des états intellectuels sur la sensibilité organique nous sont fournis par l'hypocondrie et la suggestion hypnotique. Mais cette influence a lieu encore, sous des formes atténuées, en plein état de veille et de santé.

Pour la plupart des cas où elle est constatée, il faut, croyons-nous, écarter à la fois deux explications extrêmes : l'une, exclusivement physiologique, d'après laquelle nos sensations dépendraient uniquement de l'état même de nos organes, et ce dernier de causes purement physiques; l'autre, exclusivement intellectualiste, qui fait dériver directement du jugement, sans l'intermédiaire de modifications organiques réelles, certaines sensations affectives.

1. H. Beaunis, *Les sensations internes*, p. 177-178.

Dans nombre des cas auxquels nous faisons allusion le phénomène affectif est bien produit par l'état réel des organes et des fonctions, mais ce dernier subit lui-même l'action profonde et réelle de la représentation et du jugement. Il arrive, en effet, quelquefois, que nos fonctions reçoivent de nos représentations et de nos jugements un contre-coup matériel. Cela est prouvé surabondamment par un grand nombre d'expériences hypnotiques et pourrait, d'ailleurs, se déduire *a priori* de la double action du système nerveux central, par conséquent du cerveau (dont le fonctionnement est parallèle à nos opérations intellectuelles) sur le grand sympathique, et de ce dernier sur le système vasculaire et sur les viscères.

La physiologie et la médecine ne semblent pas refuser toute influence effective aux antécédents psychiques des faits organiques. Il serait arbitraire d'en conclure que l'action de ces antécédents se fait sentir dans tout l'organisme, qu'elle est profonde et durable; il ne faut pas amender à l'excès, au profit d'une intervention psychologique, le déterminisme biologique. Toutefois, conciliable ou non avec le déterminisme, cette intervention est un fait. Fait manifeste, par exemple, dans l'hypocondrie. L'hypocondriaque imagine d'abord sa maladie, puis il la contracte réellement, puis il en souffre. Le jugement crée ou, du moins, amplifie matériellement le mal, qui crée la souffrance. Il faudrait sans doute, à ces formules, des atténuations; mais elles expriment, en le grossissant à l'excès, un processus réel. De sourdes souffrances, issues d'un mal sans gravité, inspirent la crainte, puis la certitude d'un mal profond et dangereux; une anxieuse attention concentrée sur les organes supposés malades arrête et trouble leurs fonctions. La maladie affirmée succède peu à peu au léger désordre qui existait seul à l'origine; les souffrances s'accentuent et se multiplient parallèlement.

Dira-t-on que les jugements, en pareil cas, ne sont nullement les causes de l'aggravation du mal, que ce dernier existait déjà à l'état d'incubation lors des premières souffrances qui ont provoqué ces jugements, et qu'il s'est développé dans la suite sans subir le moins du monde l'action de ces derniers?

Il appartient aux médecins de se prononcer sur la valeur de cette hypothèse. Je ne crois pas qu'elle s'impose à leurs yeux, en vertu de preuves péremptoires, pour tous les cas d'hypocondrie *sans exception*. Quant aux philosophes, ils ne peuvent l'adopter à l'exclusion de toute autre théorie que s'ils nient dogmatiquement et *a priori* l'efficacité réelle des états psychologiques sur l'excita-

tion et le trouble des fonctions vitales. Mais il est certains cas de suggestion et d'auto-suggestion où cette action réelle est absolument indéniable : que des images et des jugements entièrement nouveaux, n'ayant aucun lien avec les dispositions antérieures de notre organisme et l'état de ses fonctions, s'implantent inopinément dans notre conscience : une révolution organique, bienfaisante ou malfaisante selon la nature de ces images et de ces jugements, s'accomplit en nous instantanément. Cet effet, sans doute, est superficiel et instable. Toutefois, de l'effet provisoire et superficiel que produisent des jugements passagers et inopinés, on peut conclure à l'effet que peuvent produire lentement mais, à la longue, profondément, sur la maladie ou la santé, des jugements tenaces, réfléchis, permanents.

Cette action de l'idée sur les fonctions viscérales n'est pas, au premier abord, clairement intelligible. Avant toute interprétation métaphysique, elle paraît soulever les difficultés les plus graves. Elle est un fait et n'est ni plus ni moins mystérieuse, d'ailleurs, que l'action exercée perpétuellement par les images, désirs et jugements sur notre système musculaire. L'*idée-force* possède une puissance intra-organique qui, sans être égale à sa puissance musculaire externe, n'est cependant pas négligeable. Cette adjonction de la force à l'idée ne s'explique point pour le sens commun : il modèle ses conceptions sur l'aspect extérieur et premier des phénomènes sans chercher par delà un principe d'unité ; il s'en tient, par conséquent, au dualisme, ce qui lui rend inexplicable l'existence même de l'idée-force. Cette question. insoluble pour le sens commun, nous pourrons l'aborder plus loin. Constatons simplement, pour l'instant, que si beaucoup de sensations affectives ne dépendent ni directement ni indirectement d'aucun état intellectuel, beaucoup d'entre elles dérivent de certains jugements, par l'intermédiaire d'états organiques dans lesquels s'imprime parfois avec puissance l'action de ces mêmes jugements.

II

Immédiatement au-dessus des sensations affectives purement physiques sont les tristesses et les joies liées à la conscience de notre vouloir-vivre, aux jugements concernant la satisfaction ou la non-satisfaction de cette tendance. La conscience de notre moi est doublée du désir de persévérer dans notre existence organique et notre personnalité psychologique, de vivre d'une vie aussi intense et complète que possible, d'accroître et d'exercer notre

puissance d'agir. De la conscience explicite de ce désir dérivent des jugements par lesquels nous apprécions s'il est satisfait dans le présent et sera satisfait dans l'avenir. Le désir fixe, en effet, notre attention sur tout ce qui peut concerner son objet et met en branle par là même toutes nos opérations intellectuelles, souvenirs, associations, raisonnements, jugements. De là, chez l'homme, une singulière promptitude à juger, au point de vue de sa conservation et de son développement futurs, tout ce qu'il perçoit ou ressent. Les sensations organiques sont privilégiées, parmi nos états de conscience, pour provoquer en nous des jugements de ce genre, car nous savons qu'à la souffrance correspond généralement un désordre ou une lésion, et à ces phénomènes un danger. De là les jugements qui engendrent, par l'intermédiaire de certaines modifications organiques, les souffrances de l'hypocondriaque : souffrances physiques, dont nous avons déjà parlé, et souffrances morales qui s'en distinguent. L'idée fixe d'une maladie provoque des troubles et, par conséquent, des douleurs dans l'organe supposé malade. Mais, en plus de la douleur physique localisée dans l'organe, le malade ressent la tristesse, le chagrin, liés spécialement à l'idée de sa fin prochaine ou de la vie misérable qu'il va traîner pendant de longues années. Il en est ainsi chez tout malade qui se laisse décourager par son mal : de la douleur physique inhérente à la maladie elle-même (que cette maladie dérive ou non de l'imagination) se distingue la tristesse engendrée par les idées que provoque en nous la maladie.

Ces deux phénomènes affectifs ne sont pas toujours éprouvés en raison directe l'un de l'autre. L'égoïste et le peureux s'effondrent dans la mélancolie pour une légère souffrance ne correspondant à aucun trouble sérieux, à aucune lésion; d'admirables malades conservent, au milieu des tortures, leur sérénité, et peuvent connaître encore — bien mieux, répandre généreusement autour d'eux — dans les moments du plus léger répit, les joies du cœur et de la pensée.

Bien que distincte de la douleur physique proprement dite, la tristesse a, elle aussi, pour cause immédiate certains phénomènes physiologiques : seulement, au lieu de consister en troubles ou lésions de l'organe malade ou supposé malade, ces phénomènes physiologiques sont des troubles nerveux, cardiaques, vasculaires. La tristesse, d'après l'école physiologique, ne serait pas autre chose que la sourde conscience de ces troubles; la joie serait la conscience des phénomènes organiques opposés à ces troubles.

Passons, maintenant, à l'analyse d'émotions plus complexes.

Notre tendance à persévérer dans l'être se prolonge, pour ainsi dire, dans le désir d'accroître et d'exercer au plus haut point notre puissance d'agir. Ce désir se diversifie et se spécialise à l'infini, prend un grand nombre de formes dont les principales sont si connues que nous sommes dispensés de les énumérer. De ces tendances multiples résultent, suivant qu'elles sont favorisées ou entravées, encouragées ou déçues, des émotions variées parmi lesquelles, notamment, la colère, la peur, la honte, l'orgueil, l'allégresse, le désespoir.

Toutes ces émotions, ainsi que la joie et la tristesse liées à la satisfaction et aux échecs du simple vouloir-vivre, ont des concomitants organiques. Les psychologues sont unanimes pour le reconnaître et l'observation la plus vulgaire permet de s'en rendre compte à tout instant : sur ce point, nulle difficulté. Mais ces concomitants organiques sont-ils, comme on le croit communément, et comme le prétend l'intellectualisme, les effets et les signes de l'émotion, ou, au contraire, ses causes? Il semble que MM. Ribot[1], Lange, William James, Georges Dumas[2] aient péremptoirement établi qu'ils en sont les causes. Il est inutile d'insister à ce sujet, les démonstrations de ces philosophes nous paraissant décisives pour les émotions qui nous occupent actuellement, c'est-à-dire celles de notre vouloir-vivre, auxquelles on peut ajouter celles que nous cause la conservation ou la perte, la présence ou l'absence, le bonheur ou le malheur des êtres que notre sympathie passionnée transforme à nos yeux en d'autres nous-mêmes. Nous réservons notre discussion en faveur de la thèse physiologique pour les émotions les plus délicates, comme celles de la conscience morale et les émotions d'ordre esthétique ou intellectuel. Si la théorie physiologique vaut pour ces derniers sentiments, à plus forte raison conviendra-t-elle aux émotions dérivant d'inclinations beaucoup plus instinctives et puissantes, vers la satisfaction desquelles toutes nos dispositions cérébrales et organiques sont évidemment orientées et tendues.

Pour aucune émotion, d'ailleurs, nous n'entrerons dans les discussions concernant les états physiologiques précis qui lui correspondent. Tous les psycho-physiologistes sont à peu près d'accord pour reconnaître, parmi les conditions physiologiques des émotions, la prédominance des phénomènes cardiaques, vasculaires et respiratoires; les réactions musculaires et aussi l'atonie et la tonicité

1. Voir Ribot, *Psychologie des sentiments*, passim, F. Alcan.

2. Voir Georges Dumas, Introduction à *La Théorie de l'émotion* de W. James, et *La Tristesse et la Joie*, F. Alcan.

musculaires, les phénomènes de digestion, jouent également un rôle des plus importants. Des modifications chimiques dans les produits des sécrétions, parfois l'arrêt de certaines sécrétions sont les concomitants fréquents de certaines émotions violentes comme la colère et la peur. Un vaste champ reste ouvert aux hypothèses et aux découvertes dans ce domaine des causes organiques de la vie affective. La vérité importante établie par les psychologues cités précédemment c'est qu'une sourde conscience de ces modifications organiques constitue pour ainsi dire la première base psychologique de l'émotion.

Or ces modifications organiques supposent pour la plupart des jugements, et non seulement les jugements impliqués dans la perception même des objets, mais une appréciation des promesses et des menaces que ces objets contiennent pour nous ou pour les êtres que nous aimons. Sauf dans certains cas exceptionnels, dont nous déterminerons tout à l'heure l'exacte portée, la simple perception ne saurait provoquer sans l'addition d'aucun autre jugement les réactions physiques d'où résultent la colère, la peur, l'allégresse, le désespoir. Des perceptions très semblables peuvent engendrer des réactions corporelles et des émotions très différentes : ainsi, comme on l'a justement fait remarquer, la vue d'un ours en liberté et la vue du même ours enchaîné. Bien plus, *la même* perception, suivant le sens que nous lui attachons, sera suivie de réactions et d'émotions diamétralement opposées : ainsi le mot conventionnel annonçant, dans un télégramme, une guérison ou une mort, un coup de fortune ou un désastre.

Les exemples de ce genre ne peuvent susciter aucune difficulté à la théorie physiologique si elle se contente de soutenir que les réactions organiques sont les antécédents immédiats des émotions. Or elle ne soutient pas autre chose et sans doute aucun de ses représentants ne contesterait cette vérité que dans l'immense majorité des cas les réactions organiques d'où proviennent les émotions du vouloir-vivre, joie, tristesse, peur, colère, désespoir, allégresse, présupposent certains jugements.

M. William James s'étend longuement, il est vrai, sur les cas où des états physiologiques engendrent ces émotions sans être eux-mêmes précédés ou accompagnés d'aucun jugement [1] : telles sont les peurs instinctives des jeunes animaux et de certains enfants, les fureurs morbides ou colères sans causes, l'influence qu'ont nos gestes et nos attitudes, soit dans l'état hypnotique, soit à l'état de

1. William James, *La Théorie de l'émotion*, traduction publiée chez Alcan, p. 79-80.

veille, sur nos émotions et nos sentiments. Mais peut-être le jugement n'est-il pas aussi complètement absent des phénomènes de ce genre que le prétend M. James. Admettons même qu'il en soit absent. Ce ne sont là que des cas exceptionnels. L'immense majorité des peurs, des colères, des joies nettement caractérisées a un objet : ces émotions dérivent de réactions organiques produites elles-mêmes par la perception ou l'image de cet objet et par les divers jugements que nous pouvons porter sur lui. On ne saurait donc, comme le veut M. James, « comprendre les cas pathologiques et les cas normaux dans une formule unique ». Non : si, dans certains cas pathologiques, l'émotion apparaît sans qu'il y ait, *peut-être*, de jugements parmi ses antécédents, au contraire, dans la plupart des cas normaux, l'émotion présuppose des jugements. La seule vérité commune à ces deux genres de cas c'est que dans les uns et dans les autres l'antécédent *immédiat* de l'émotion est toujours un ensemble de processus organiques.

Mais la cause immédiate n'est pas la cause première et la cause profonde et cette cause organique et immédiate de l'émotion est, elle-même, le plus souvent le résultat de jugements.

En résumé, le jugement travaille sur un ensemble de tendances et de fonctions qui lui sont antérieures, mais la puissance de son action sur cette donnée première à la fois organique et affective est considérable.

Pour ne parler encore que des émotions du vouloir-vivre, les jugements qui sont à leur source même et qui dirigent l'évolution des tendances qui les produisent semblent être les suivants : 1° la perception de notre personnalité organique et consciente (qui a pour concomitant nécessaire la perception du non-moi); 2° l'appréciation des chances de vie ou de destruction qui existent pour notre personnalité; 3° l'appréciation du développement ou de la diminution de notre puissance d'agir sous ses différentes formes et dans ses différentes directions; 4° l'appréciation de la liberté dont elle jouit ou jouira, ou des entraves qu'elle subit ou peut subir.

C'est par l'intermédiaire de tendances, avons-nous dit, que ces divers jugements engendrent des émotions. Que sont ces tendances? Les fonctions organiques elles-mêmes, qui ont pour résultat notre conservation individuelle et qui, par leur continuation même et le maintien de leur agencement, préparent à tout instant, pour les moments futurs, ce même résultat. C'est là que réside vraiment pour l'être vivant sa tendance première à persévérer dans l'être. A mesure que nous prenons une conscience plus explicite de notre moi, qui se représente nécessairement lui-même comme ayant une

certaine durée (le présent pur étant inconcevable et inexistant), la plupart de nos tendances organiques sont plus nettement orientées vers l'avenir : dans nos centres moteurs se préparent des actions de plus en plus éloignées et complexes. Le vouloir-vivre est alors solidement établi en nous. Le vouloir-vivre, non seulement au point de vue de la durée, mais au point de vue de l'intensité et de la complexité : par conséquent, le vouloir-agir, créer, posséder, dominer, dans notre intérêt et dans celui des êtres qui nous sont personnellement chers et sont, par conséquent, comme d'autres nous-mêmes.

Toutes ces tendances ou dispositions organiques sont dues au jugement; elles résultent, pour ainsi dire, de l'application du jugement au vouloir-vivre. Autrement dit le vouloir-vivre est à la fois notre vitalité physique elle-même, plus l'ensemble des jugements qui l'affirment, la développent, la dirigent, et impriment en elle, en vue de l'avenir, certaines dispositions, c'est-à-dire l'ébauche de certains actes. De la satisfaction que reçoivent ces dispositions ou des entraves qu'elles subissent vont résulter toutes les émotions d'origine égoïste ou égo-altruiste. Nous avons essayé de montrer que ces émotions, jusque dans leur source première, qui est notre vouloir-vivre, dépendent de nos fonctions organiques subordonnées elles-mêmes en grande partie à certains jugements.

III

Nos énergies ne sont pas dirigées seulement vers notre conservation personnelle, vers la conservation et le bonheur des êtres tout spécialement aimés dont la vie est pour ainsi dire une partie de notre vie propre; elles sont orientées aussi vers certains actes que nous jugeons conformes au devoir, à la justice et au bien, — et parce que nous les jugeons tels, non à cause de leur accord éventuel soit avec notre intérêt personnel, soit avec nos affections instinctives ou électives. L'accord ou le désaccord de notre conduite ou de celle d'autrui avec les tendances qui nous entraînent vers la réalisation du juste et du bien engendrent des émotions qui constituent la partie affective de la conscience morale. Tels sont la satisfaction intérieure et l'admiration, le remords et l'indignation. Ces états affectifs sont étroitement unis à des états intellectuels (jugements concernant la moralité ou l'immoralité des intentions, des sentiments et des actes) et à des réactions physiologiques.

Nul ne peut nier la présence des réactions organiques dans les émotions de la conscience morale non plus que dans celles

du vouloir-vivre. Sans réactions organiques il n'y a ni admiration, ni colère, ni remords, ni satisfaction, mais simplement approbation ou désapprobation de soi-même ou d'autrui. Affirmer que ces réactions sont les concomitants constants des émotions de la conscience morale n'est point le propre de la théorie physiologique : cette théorie consiste à voir en eux les causes et non les effets de ces émotions. Dans l'admiration d'un acte vertueux, par exemple, l'enchaînement causal des phénomènes, d'après l'opinion commune et la théorie intellectualiste, serait le suivant : appréciation des conséquences bienfaisantes de l'acte et affirmation d'un mérite exceptionnel chez son auteur; joie morale; tressaillement physique sous l'action de cette joie morale; plaisir physique résultant de ce tressaillement neuro-musculaire et des phénomènes vasculaires qui l'accompagnent. Il faudrait donc distinguer dans ce processus la joie, dont l'origine serait purement intellectuelle, et le plaisir, dont l'origine serait tout organique. Entre la joie et le plaisir se produirait la réaction physique dont la joie serait la cause et nullement l'effet.

D'après la thèse physiologique nous aurions, au contraire, le processus suivant : le jugement sur l'action et la valeur morale de son auteur; le tressaillement organique; en dernier lieu la joie, en même temps physique et morale, physique parce qu'elle est la conscience même des réactions organiques, morale par son étroite union, dans la conscience, avec la représentation de l'acte admiré et l'appréciation de sa beauté.

Mêmes analyses opposées pour l'indignation, le remords, la satisfaction intérieure, et tous les éléments affectifs de la conscience morale.

Comment décider si les émotions de ce genre se rattachent immédiatement aux jugements ou, au contraire, aux réactions organiques, les premiers et les secondes les accompagnant toujours d'une manière également constante?

Ces émotions semblent être si peu instinctives et paraissent, au contraire, si pénétrées d'intelligence et de réflexion, de préoccupations étrangères à ces fins personnelles ou égo-altruistes qui sollicitent naturellement l'activité organique, qu'on est tenté, au premier abord, de leur attribuer les jugements pour causes immédiates. Descartes qui, dans sa théorie des émotions est, à tant d'égards, le précurseur de la théorie physiologique, regarde les plus élevées d'entre elles comme les conséquences immédiates du jugement. Il affirme l'existence d'une « joie intellectuelle qui vient en l'âme de la seule action de l'âme » et d'une tristesse purement

intellectuelle[1]. Ces appellations ne conviendraient-elles pas aux joies et aux tristesses de la conscience morale? Nous ne saurions l'admettre pour la raison suivante. Le jugement qui engendre habituellement telle de ces émotions a beau être affirmé de la manière la plus nette : si la réaction organique fait défaut, cette émotion est totalement absente. Les émotions de la conscience morale ne viennent donc pas « en l'âme de la seule action de l'âme »; elles ont pour causes immédiates des phénomènes corporels. Les jugements ne sont que leurs causes indirectes. Mais ils sont, par là même, leurs causes originelles et vraiment créatrices.

Parmi ces jugements, il faut distinguer ceux par lesquels nous affirmons notre idéal moral et ceux par lesquels nous affirmons que tel sentiment ou telle action est en accord ou en désaccord avec cet idéal. La conception et l'affirmation de notre idéal crée en nous des dispositions organiques. L'appréciation de l'accord ou du désaccord des actions réelles avec notre idéal nous représente nos tendances comme satisfaites ou contrariées, et, par là même, les exalte ou les déprime; parfois le fait de les juger contrariées les surexcite, mais d'une manière spasmodique, par conséquent douloureuse : ainsi en est-il dans l'indignation. La douleur du remords vient de ce que les tendances orientées vers la réalisation de notre idéal sont réduites à une impuissance provisoire ou définitive, longue ou momentanée, par la victoire soit récente, soit ancienne des tendances adverses.

Quant au choix même de notre idéal, il dépend en partie de notre raison philosophique. Nous éclairer dans ce choix est l'objet propre de la morale théorique; elle se propose d'établir et de faire accepter universellement par la raison humaine des jugements aussi intelligibles qu'il se peut concernant l'action, et de former au moyen de ces jugements nos tendances, nos sentiments, notre conscience morale. C'est là, d'après certains philosophes, une entreprise chimérique. Toute morale théorique et philosophique serait, d'après eux, parfaitement illusoire. La conscience morale, disent-ils, est la source où nous puisons en réalité nos théories morales dites rationnelles. Or la conscience morale est le résultat d'influences ethnologiques, héréditaires et sociologiques. Sans doute elle comprend des jugements en même temps que des émotions; mais ces jugements se règlent eux-mêmes sur les tendances organiques et les sentiments qui les accompagnent. Aussi le philosophe ne donne qu'en apparence, dans sa

1. *Traité des passions*. Partie II, art. 91 et 92.

« Métamorale », une démonstration rationnelle des premiers principes de l'action; il ne cherche au fond et n'aboutit effectivement qu'à « rationaliser la pratique [1] ».

Faut-il croire absolument nécessaire et complet ce primat des tendances et des états affectifs sur la raison pratique, ou admettre comme possible, dans une certaine mesure, le rapport inverse de subordination? Nous ne pouvons nous dispenser d'aborder cette question dans une étude sur la dépendance des états affectifs à l'égard des jugements.

Disons, tout d'abord, que la raison pratique ne doit pas, selon nous, chercher à poser des règles de conduite qui seraient tout à fait indépendantes des tendances et des sentiments; sa fonction légitime est de juger les désirs et les sentiments, d'établir leur hiérarchie, de discerner et de condamner ceux qui ont un caractère funeste et dégradant, de régler par des lois intelligibles ceux qui sont jugés légitimes. Or l'excellence morale de certaines tendances ne saurait être comprise par ceux qui ne les éprouvent à aucun degré. Une doctrine enseignant le respect du droit, le caractère absolu et sacré des devoirs de justice et de bonté ne peut être réellement comprise par un homme égoïste et dur, absolument fermé à toute émotion tendre. On ne pourrait même pas lui faire comprendre que la justice et la bonté sont pour l'individu les meilleurs moyens d'assurer son propre bonheur : pour trouver dans la justice et la bonté son bonheur le plus solide et le plus profond, il faut déjà être bon, sympathiser dans une large mesure avec les souffrances, les joies et les aspirations de ses semblables [2]. A l'égoïste absolu s'appliquerait pleinement, pour ce qui concerne la justice et la charité, le mot de Sénèque, cité avec joie par Schopenhauer [3] : *Velle non discitur.* Il en serait ainsi, à plus forte raison, d'un homme non seulement fermé à tout sentiment altruiste, mais indifférent à son bonheur personnel et à sa propre conservation, pour qui soit l'inertie, soit la satisfaction imprévoyante et aveugle de tous ses désirs aurait plus d'attrait que tout bien imaginable. Celui-là ne reconnaîtrait aucun devoir ni envers autrui ni envers lui-même et ne s'attribuerait aucun

1. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs.*

2. Cf. Espinas, *Sociétés animales*, p. 149 : « Il sera en tout temps désirable que l'homme veuille le bien en raison de ses tendances natives ou contractées, plutôt qu'en raison de ses idées abstraites. Les sentiments, les affections, la sympathie et la pitié seront toujours les véritables sources du bien moral en chacun de nous. »

3. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. I, p. 308-309.

droit vis-à-vis des autres hommes. La notion de nos devoirs et des devoirs d'autrui envers nous-mêmes, l'intelligence de nos droits supposent notre vouloir-vivre, comme l'intelligence de nos devoirs envers nos semblables et de leurs droits suppose les tendances altruistes et la sympathie.

Mais, une fois donnés ces dernières tendances et notre vouloir-vivre, c'est à la raison de régler nos relations avec tous nos semblables et, en général, les relations de tous les hommes entre eux. Elle les règle en leur imposant la loi de justice. Que la loi de justice règle rationnellement et harmonieusement les rapports mutuels des personnes humaines, qu'elle consacre, légitime et protège de la manière la plus universelle et la plus complète la tendance qui les anime toutes d'une manière plus ou moins nette et consciente, tendance à vivre, à développer et à exercer en toute liberté leur puissance d'agir, de penser et d'aimer, cela peut être enseigné par voie de démonstration. Une fois acceptée par l'intelligence et le cœur la loi de justice, nous déduisons les conséquences qui en dérivent pour toutes les circonstances particulières de la vie, nous jugeons rationnellement à la lumière de cette loi et de ses conséquences les différentes inspirations du dévouement et de la bonté. De là tout un ensemble de jugements concernant la pratique dans toutes les cas particuliers et concrets, jugements d'une origine vraiment rationnelle. Ces jugements créent dans l'organisme des tendances qui vont être les causes immédiates des émotions de la conscience morale. C'est ainsi que la conscience morale individuelle subit l'action profonde des doctrines. Jugements opposés, tendances opposées; par conséquent sentiments opposés et conscience morale différente. Les jugements parviennent toujours, si nous les affirmons dans notre for intérieur avec une entière conviction, à modifier à la longue nos tendances, à mordre, pour ainsi dire, sur nos centres moteurs, à engendrer en eux et par eux, dans tout l'organisme des dispositions nouvelles. A mesure que notre intelligence déduit de la loi de justice des devoirs nouveaux, apparaissent dans notre conscience morale, par la transformation de nos tendances, des satisfactions nouvelles, des scrupules, des remords nouveaux.

D'ailleurs les deux sentiments sans lesquels notre intelligence ne pourrait s'ouvrir à la notion de nos devoirs et de nos droits, le vouloir-vivre et la sympathie, ne résistent pas, même s'ils sont fortement ancrés chez un individu ou dans une race, à l'action des doctrines qui révoquent en doute leur légitimité, si ces doctrines ont séduit d'abord l'intelligence. Le malheur veut, en effet, que

l'analyse et le raisonnement, impuissants à les créer, possèdent le pouvoir de les dissoudre. Certaines religions ou métaphysiques détruisent dans les âmes le vouloir-vivre personnel au profit de l'ascétisme et de la sainteté, et, dans certaines formes de l'ascétisme, la charité active s'évanouit et se perd en une résignation insensible. Une doctrine de la force ou de l'utilité majeure peut anéantir toute justice, toute bonté, exalter l'égoïsme, soit l'égoïsme individuel, soit l'égoïsme de classe, de race ou de nation[1]. Qui veut protéger contre ces diverses doctrines l'intégrité soit du vouloir-vivre soit de la bonté ne doit pas le faire simplement par l'exemple de sa vie, ni s'adresser uniquement aux cœurs et aux volontés, mais en même temps et surtout aux intelligences.

Bien que le rôle des jugements dans la formation et l'évolution de la conscience morale soit prépondérant, leur influence peut être quelquefois d'une lenteur extrême. Le jugement doit lutter contre nos dispositions organiques innées ou acquises, enracinées en nous par l'habitude, la contrainte ou l'imitation, ou encore par d'autres jugements que nous avions tenus jusqu'alors pour indubitables. Par suite, la partie affective de la conscience morale peut être en retard sur nos convictions. Telle phrase ou tel mot dont notre intelligence a percé l'inanité provoque en nous des impulsions irrésistibles vers des actes que notre raison désapprouve : ainsi vont sur le terrain, ni par simple respect humain ni par haine, mais afin d'échapper à certains reproches de leur conscience, des gens trop sensés et trop éclairés pour juger qu'un outrage « se lave dans le sang » et que le duel est pour l'honneur une « réparation ». Même quand notre satisfaction intérieure et nos remords concordent avec nos jugements, la vivacité de ces émotions n'est pas toujours en raison de l'importance que nous attribuons à telle faute et à telle vertu; de même l'enthousiasme et l'indignation. Chacun a son tempérament, son caractère propre qui lui font éprouver une joie inégale en présence de vertus que sa raison estime au même point, et, de même, une indignation inégale pour des vices ou des fautes qu'il juge également coupables. C'est là, dans les émotions de la conscience morale, la part irréductible qui relève des tendances à l'exclusion des jugements et qui est soustraite à l'action de l'intelligence. Mais combien, en regard, est étendue et profonde la puissance du jugement!

1. V. Fouillée, *Idée moderne du Droit*, Hachette.

IV

Bien des causes, dont plusieurs d'ordre instinctif comme la communauté de chair et de sang ou encore l'attrait sexuel, — ou d'ordre social, comme la fréquentation habituelle et l'imitation, sont à l'origine de nos sentiments tendres et affectueux. Mais notre jugement sur la valeur morale d'une personne est parmi les causes les plus puissantes de la sympathie ou de l'antipathie que nous éprouvons pour elle. Les sentiments qu'elle nous inspire dépendent aussi de jugements plus ou moins conscients sur la satisfaction que donnent sa présence et son commerce à nos inclinations d'ordre esthétique et intellectuel. Quant aux tendances organiques héréditaires et ataviques inconscientes qu'une personne peut favoriser ou contrarier à notre insu, elles sont la source, inconnue de nous-mêmes, de sympathies et d'antipathies indépendantes de tout jugement, et qui ne sont point parmi les moins vives et les moins tenaces. Nos sentiments échappent donc en partie à l'influence de nos jugements sur la valeur morale des personnes, et même sur le degré auquel leur nature, leur commerce et leur conduite favorisent ou contrarient notre puissance d'agir.

Toutefois, jamais une affection d'un ordre quelconque, affection familiale, amour ou amitié, ne peut rester longtemps intacte et pleinement joyeuse au sein d'un grave désaccord entre nos tendances morales et le caractère de la personne aimée. Si l'harmonie ne s'établit point, soit dans la moralité, soit dans l'immoralité, le sentiment tendre s'évanouit, ou, s'il subsiste, il est mêlé de haine et de mépris. Dans les cas de ce genre, où les sentiments sont à la fois mixtes et violents, il y a tantôt alternance, tantôt coexistence d'amour et de haine.

Aux auteurs dramatiques et aux romanciers d'analyser tous ces composés passionnels d'une diversité infinie, au fond desquels on trouverait des conflits parfois entre des tendances aveugles et des tendances issues de jugements, parfois entre des tendances également issues de jugements. Le sujet qui éprouve ces sentiments et tendances contradictoires est comme dédoublé : deux personnes en lui s'évertuent à se contredire mutuellement et luttent avec âpreté. Il est dans le plus grave état de « misère psychologique ». Ramener en lui la claire conception de son idéal moral et la faculté de juger les personnes et les actes à la lumière de cet idéal, pourrait à peine le sauver : les limites imposées par la nature à la puissance du jugement sur certaines tendances vives et morbides et sur les émotions concomitantes empêchent la raison d'agir

avec une rapidité suffisante et d'une manière absolument complète.

V

Tous les états affectifs dont nous venons d'analyser les causes sont liés à la vie pratique, soit instinctive, soit dirigée par la raison. Des émotions accompagnent aussi la vie contemplative et intellectuelle. La perception comme telle, dégagée de toute idée relative aux promesses ou aux menaces que peuvent contenir pour nous les choses perçues, engendre les émotions appelées esthétiques; la recherche et la connaissance de la vérité ont aussi des concomitants affectifs qui leur sont propres. Ces émotions d'ordre esthétique et d'ordre intellectuel, prises en elles-mêmes, et abstraction faite des états affectifs d'une origine différente dont elles sont mêlées le plus souvent, sont à un haut degré « subtiles » et « délicates » et opposent, par là même, au premier abord, une certaine difficulté à l'interprétation physiologique.

Étudions séparément les émotions d'ordre esthétique et celles d'ordre intellectuel pur, liées spécialement à la recherche et à la connaissance du vrai.

Dans toutes les émotions esthétiques entrent des plaisirs ou des peines dérivant directement de l'excitation des organes des sens, des nerfs et des centres sensitifs. Ces excitations et réactions nerveuses sont accompagnées de certaines réactions musculaires et de certains phénomènes cardiaques, vasculaires et respiratoires.

Ces phénomènes organiques et viscéraux sont-ils indispensables pour qu'il y ait émotion? L'excitation et la réaction des centres sensitifs ne suffisent-elles point déjà pour engendrer l'émotion sans qu'il soit besoin de concomitants périphériques? Nous réservons pour l'instant la question. Mais accordons dès maintenant ceci à la théorie périphérique : les réactions organiques et viscérales ajoutent certainement quelque chose à l'émotion qui peut déjà résulter de l'activité des centres nerveux; elles étendent l'émotion, la renforcent, et la font retentir plus profondément dans la conscience.

Aux états qui accompagnent immédiatement l'activité organique s'ajoutent, pour constituer l'émotion esthétique, d'autres états affectifs qui procèdent de certains jugements. Au plaisir des réactions organiques provoquées en nous par la vue d'un tableau s'ajoute une joie qui dépend des jugements par lesquels nous apprécions sa composition, la distribution des couleurs et de la lumière, la vérité de l'ensemble ou de tel détail, ou encore la puis-

sance de l'invention et celle de l'expression. Des jugements analogues sur la composition, la vérité, l'invention, et, en même temps, sur le nombre et l'importance des difficultés vaincues sont également les conditions du plaisir musical et du plaisir littéraire. Quand nos jugements, sur tous ces points, sont défavorables à l'œuvre, nous éprouvons à son égard de l'indifférence, de l'ennui, de l'irritation. Que les émotions esthétiques d'un degré quelque peu élevé dépendent étroitement du jugement, nul ne peut songer un seul instant à le contester. De plus, les jugements vraiment esthétiques portent non pas sur l'excitation intellectuelle ou sentimentale provoquée en nous par l'œuvre, mais sur l'œuvre elle-même : tels sont au moins ceux des connaisseurs profondément versés dans la technique d'un art.

L'émotion a-t-elle, ici, pour cause immédiate, le jugement lui-même ou une réaction organique déterminée par le jugement? Bien qu'elles n'apparaissent point très clairement au premier abord, les réactions organiques consécutives du jugement esthétique (et qu'il ne faut pas confondre avec celles qui dérivent directement de l'excitation sensorielle) ne sauraient échapper à une observation attentive.

Une œuvre que nous jugeons belle est une œuvre dont nous pénétrons le sens et dont la forme nous paraît exprimer le sens avec précision, force et plénitude. L'exacte convenance de l'expression à l'égard de la chose exprimée, de la forme à l'égard du fond est l'objet propre du jugement esthétique [1]. Or l'intelligence du fond, la perception du rapport de convenance entre le fond et la forme excitent en nous la tendance à refaire sommairement et dans ses grandes lignes le travail d'expression auquel s'est livré l'artiste. S'agit il d'une œuvre littéraire, nous en récitons les vers et les phrases (que ce soit à voix haute ou basse, ou par les vibrations muettes de la parole intérieure); d'une œuvre musicale, notre chant intérieur cherche à la suivre et, après l'audition, à la reconstituer; d'une statue, nos gestes ont l'air de la modeler dans l'espace et notre corps tend plus ou moins à en reproduire l'attitude [2]; d'un tableau, nos yeux suivent les parties du dessin jugées

1. Cette formule pourrait paraître convenir assez peu à la musique si l'on ne distinguait comme le fait, avec raison selon nous, M. Paul Souriau, son expression subjective et son expression objective, *La beauté rationnelle*, p. 463. — Pour l'analyse de l'émotion musicale, voir la discussion de M. Ribot dans la *Logique des sentiments* et les réponses qu'il a reçues, dans une enquête, de MM. Fouillée, Paulhan et Combarieu. Ribot, *Logique des sentiments*, p. 131 et suiv., Alcan, 1905.

2. Voir dans les *Sensations internes* du Dr Beaunis, l'analyse du rôle du sens musculaire dans l'esthétique, p. 139 et suiv.

particulièrement heureuses, la marche d'un rayon lumineux à la surface des objets qu'il éclaire et jusqu'aux profondeurs où il s'évanouit, nos mains font comme le tracé des lignes et la distribution de la lumière et des tons. — Nous ne parlons ici que des réactions consécutives des jugements les plus objectifs sur le sens et l'exécution des œuvres; il faudrait y ajouter les réactions provoquées en nous par l'œuvre à cause de ses rapports avec nos préoccupations morales ou sentimentales et avec les souvenirs les plus profonds et les plus émouvants de notre passé. Les émotions qui doublent ces réactions ne sont point, à proprement parler, esthétiques [1], mais elles se mêlent étroitement dans la conscience à l'émotion purement et proprement esthétique, la renforcent et l'enrichissent d'éléments affectifs dont l'origine physiologique est nette et indiscutable.

Quant aux beautés naturelles, ou bien le plaisir que nous éprouvons à les percevoir est purement physique, ou bien il provient de jugements plus ou moins analogues à ceux que nous portons sur les œuvres d'art. Une chose, un être ou un spectacle naturels nous font éprouver l'émotion du beau quand nous voyons en eux l'expression heureuse et appropriée soit des forces naturelles positivement connues, soit d'entités métaphysiques simplement supposées ou imaginées. Pour les visages humains et les attitudes humaines la beauté consiste surtout dans l'expression des modes supérieurs de la vie psychologique, pensée, tendresse, de l'énergie de l'âme. Dans ces différents cas la beauté naturelle engendre chez celui qui la perçoit et la comprend les mêmes processus que la beauté artistique et, par leur intermédiaire, les mêmes émotions.

En un mot, l'émotion esthétique dépend, comme toute émotion, de tendances; pour qu'elle soit vraiment esthétique, les tendances qui l'éveillent doivent dériver de certains jugements sur la signification des données sensibles et sur l'harmonie de ces données avec la chose qu'elles expriment. Cette signification et cette harmonie c'est la raison qui les conçoit; elle détermine en nous des jugements concernant le beau et le laid indépendamment de l'agrément

1. « La critique musicale, comme toute critique, exige une compétence spéciale. Comment peut-on se permettre d'énoncer un jugement quelconque sur la beauté d'une œuvre, quand on n'a pas la connaissance la plus élémentaire des lois de l'harmonie et de la composition et quand on serait incapable de dire seulement dans quel ton le morceau est écrit? A un auditeur aussi inexpérimenté, il est évident que toute la perfection technique de l'œuvre et *tout ce qu'il peut y avoir de vraiment musical dans sa beauté échappera complètement.* » (P. Souriau, *La beauté rationnelle*, p.478-479.)

ou du désagrément spontanés que nous éprouvons; le beau n'est donc pas simplement ce qui plaît, le laid ce qui déplaît; l'esthétique doit et peut régler nos émotions sur une conception rationnelle du beau et du laid[1].

M. William James semble vouloir refuser au jugement esthétique le pouvoir d'engendrer, même indirectement, des émotions. Il est certain que si l'émotion esthétique était dépouillée de tous les éléments affectifs dont viennent l'enrichir les émotions du vouloir-vivre, de la conscience morale et des différentes formes de l'amour, elle serait subtile et délicate au point, souvent, d'être imperceptible. Toutefois, il serait paradoxal de prétendre qu'un jugement très objectif et, au point de vue technique, très savamment motivé sur la perfection d'une œuvre, n'est accompagné d'aucune émotion.

Sans doute, la personne versée dans la technique d'un art exprime souvent son admiration avec plus de froideur qu'un profane; mais sa jouissance intime peut n'être pas moins vive.

D'ailleurs, le plus souvent, les concomitants organiques de l'émotion esthétique ne se traduisent pas au dehors par la mimique dont nous avons parlé plus haut, pas plus que par des exclamations ou un flot de paroles admiratives ou méprisantes. Les tendances éveillées par le jugement esthétique peuvent se borner à des décharges nerveuses qui, *si elles se propageaient*, provoqueraient cette mimique, ces exclamations et ce flot de paroles, mais qui, en fait, restent contenues à l'état de vibrations dans les centres nerveux : l'émotion n'en est, peut-être, alors, que plus intense. Tel est sans doute l'antécédent physiologique des jugements esthétiques les plus réfléchis et les plus savants.

Rien ne prouve, en effet, que les réactions périphériques soient une condition indispensable de l'émotion et que celle-ci ne puisse être déjà donnée à la suite de vibrations cérébro-nerveuses. Nous allons discuter tout spécialement cette question à propos des émotions d'ordre intellectuel pur.

VI

Ce sont les émotions que procure la recherche de la vérité. Elles ne sont pas aussi exceptionnelles et aussi faibles que le prétendent les psycho-physiologistes. D'ailleurs, fréquentes ou rares, vives ou faibles, elles tiendraient également en échec la théorie physio-

1. Voir Paul Souriau, *La Beauté rationnelle*, passim, Alcan, 1904.

logique des états affectifs si elles étaient réfractaires à ce genre d'explication.

Elles n'y sont point réfractaires. Tout d'abord, elles sont très souvent mêlées d'émotions d'ordre moral ou esthétique : d'ordre moral quand la réalité dont nous prenons une connaissance positive, ou que nous concevons comme possible ou probable dans nos hypothèses, est en accord ou en désaccord avec les fins de notre conscience morale; d'ordre esthétique, lorsque les idées nous sont exposées sous une forme particulièrement heureuse, ou, au contraire, d'une manière confuse et inélégante. Nous avons expliqué déjà comment les émotions d'ordre moral et esthétique avaient pour condition immédiate des tendances et des réactions corporelles.

Mais l'émotion proprement intellectuelle se distingue de l'émotion d'ordre moral ou esthétique dont elle peut être parfois accompagnée. La cause intime du plaisir intellectuel proprement dit est le succès ou l'insuccès des efforts que nous accomplissons pour nous assurer la possession du vrai. La conscience que nous prenons de leur succès ou insuccès contribue d'ailleurs à les faciliter ou à les entraver.

Il s'agit de savoir exactement en quoi consistent ces efforts. L'effort intellectuel est toujours essentiellement un acte d'attention; il suppose l'immobilité, une certaine tension musculaire, un ralentissement de la respiration, un ralentissement ou une accélération anormale des battements du cœur et de la circulation, certains phénomènes chimiques et, probablement, un nombre indéfini de modifications de tous genres dans tout l'organisme. La conscience confuse de tous ces états physiologiques serait, d'après MM. Ribot et William James, la conscience même de l'effort. Le sentiment de l'effort serait avant tout une fusion de sensations organiques pénibles et d'origine périphérique[1]. A mesure que les difficultés de l'étude qui retient notre attention sont successivement résolues, nous éprouvons de petites détentes musculaires, confusément senties; et surtout notre respiration péniblement suspendue reprend pour un moment son fonctionnement normal, d'où résulte pour nous une vive et nette sensation de bien-être.

Mais les sensations organiques dont le travail mental est accompagné ne sont pas l'émotion intellectuelle proprement dite. Elles l'accompagnent, la renforcent, elles ne la constituent point : cette émotion est quelque chose de plus intérieur, de plus délicat. Aussi

1. Voir Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 97 et suiv.

M. William James n'explique-t-il pas l'émotion intellectuelle par le seul « sentiment d'aise et de soulagement qui se produit dans l'appareil respiratoire », mais en même temps par cet autre sentiment que « pour un temps la pensée court sans obstacle [1] ». C'est bien ce dernier phénomène qui est la cause directe du plaisir de penser et d'étudier, de même que la lutte impuissante de la pensée contre des obstacles invincibles est une cause de douleur. Mais que *la pensée coure sans obstacle*, est-ce bien un phénomène organique? Ce que M. William James introduit ici, n'est-ce point l'idée d'une activité d'ordre mental pur? Sa théorie de l'émotion intellectuelle serait, dans ce cas, un dynamisme non plus physiologique mais psychologique et métaphysique. Pour qu'elle puisse être comprise autrement, il faut que par *la pensée* M. James entende l'activité cérébrale. L'émotion intellectuelle serait l'état affectif se surajoutant immédiatement à l'activité cérébrale quand elle fonctionne sans obstacle. Or M. James semble repousser une telle interprétation, par les lignes suivantes : « Le sentiment est presque entièrement absent, autant que nous pouvons en juger, des processus cérébraux, tant que ceux-ci ne demandent pas d'aide aux parties inférieures ». Si la thèse indiquée dans ces lignes était vraie, ou bien le plaisir de sentir la pensée courir sans obstacle dériverait d'un phénomène d'activité mentale pure, ou bien il se réduirait à des sensations organiques et périphériques. La seconde hypothèse est contraire au témoignage le plus évident et le plus formel de la conscience, auquel on ne saurait opposer une fin de non-recevoir pure et simple, et la première est la négation de la théorie physiologique des phénomènes affectifs et lui substitue non pas sans doute l'intellectualisme, mais un dynamisme spiritualiste.

Nous n'affirmons nullement ici la fausseté de cette dernière hypothèse comme système général de métaphysique; mais elle ne nous paraît nullement s'imposer dans la présente question des émotions intellectuelles pures. Nous croyons légitime, en effet, de voir dans l'activité cérébrale elle-même la cause immédiate de ces émotions et c'est arbitrairement, peut-être, que l'on déclare « le sentiment absent » des processus cérébraux. L'ablation, les sections, opérations et lésions de la matière cérébrale ne produisent point de douleur, il est vrai. On ne doit pas en conclure que le cerveau est insensible à ses propres états. Il est possible que dès le début d'une lésion ou d'une opération subie par un groupe de neurones cérébraux l'activité de ce groupe soit paralysée, et que ce fait

1. *Théorie de l'émotion*, trad. chez Alcan, p. 103.

explique l'analgésie constatée en pareil cas. Cette analgésie ne prouve donc nullement qu'il n'y a point d'états affectifs correspondant aux fonctions du cerveau intacts. Bien probablement lorsque les neurones cérébraux sont en activité, cette activité déployée dans le sens des dispositions natives du cerveau ou de ses habitudes acquises (et dans la mesure des forces dont il dispose à chaque moment donné) est accompagnée de plaisir; et si elle fonctionne dans des conditions contraires, un sentiment pénible en résulte.

Des réactions et sensations organiques inférieures accompagnent, d'ailleurs, dans le travail intellectuel, l'activité cérébrale; et l'agrément ou le désagrément de ces sensations organiques se mêle étroitement, dans la conscience, au plaisir et à la peine qui accompagnent déjà l'activité cérébrale. Mais que des émotions subtiles se surajoutent immédiatement à cette dernière, c'est là une hypothèse parfaitement légitime, et qui attribue, elle aussi, pour antécédents immédiats aux émotions intellectuelles des processus physiologiques[1].

Cette théorie physiologique nous entendons la concilier ici, comme à propos des autres émotions, avec un intellectualisme très étendu. Ici encore, les phénomènes corporels sont étroitement subordonnés à certains jugements. D'où provient, en effet, l'effort cérébral que nous déployons dans la connaissance de la vérité? D'un jugement sur l'état de nos connaissances et la valeur de nos interprétations concernant un objet donné : si nous jugeons insuffisantes notre connaissance et notre intelligence de cet objet, si, d'autre part, nous croyons avoir une raison utilitaire, sentimentale ou morale de les perfectionner, nous nous représentons nous-mêmes nous livrant à l'étude de cet objet; de là des tendances physiques à l'étudier effectivement. Une fois au travail nous gardons l'immobilité, notre respiration se ralentit spontanément, nous écrivons, lisons, méditons, nous prenons l'attitude extérieure et subissons les conséquences intra-organiques de la réflexion[2] : à tout instant c'est l'appréciation des difficultés qu'il nous reste à résoudre, des obstacles imposés à notre pensée qui nous fait persévérer dans cette attitude. Au contraire, la constatation de toute victoire sur les difficultés, de tout progrès vers la possession de la vérité cherchée, amène une détente organique et, en même temps, surexcite l'activité cérébrale, c'est-à-dire donne plus d'ai-

1. Cf. Introduction à *La Théorie de l'émotion* de W. James, par le Dr Georges Dumas (p. 39-40) et *La Tristesse et la Joie* du même auteur (p. 416), F. Alcan.
2. Voir Ribot, *Psychologie de l'attention*.

sance à la propagation des mouvements à travers l'ensemble des neurones corticaux.

Les vibrations organiques génératrices de l'émotion intellectuelle sont donc sous la domination aussi étroite que possible des jugements que nous portons sur l'état de nos connaissances et la valeur de nos opérations mentales. Ici encore la théorie physiologique de l'émotion se concilie avec un intellectualisme presque absolu.

VII

Nous voilà, maintenant, au terme de nos analyses. Résumons, pour conclure, notre essai de conciliation entre les deux théories intellectualiste et physiologique des phénomènes affectifs. Ceci, tout d'abord, doit être affirmé indépendamment de toute théorie : des réactions organiques déterminées accompagnent toujours telle espèce d'émotion ; quand ces réactions font défaut, il y a simplement représentation, jugement, il n'y a point d'état affectif.

D'après l'intellectualisme, dans le processus affectif l'ordre de dépendance des phénomènes est le suivant : l'état intellectuel, l'émotion, la réaction organique. Mais comme l'état intellectuel donné sans réaction organique n'engendre jamais une émotion d'aucun ordre (si émouvante que soit en temps ordinaire la chose représentée ou affirmée), il est permis de poser cette loi générale que l'émotion a pour cause immédiate non l'état intellectuel, mais l'état organique.

Mais la cause immédiate n'est pas la cause unique, ni la cause profonde. Dès qu'on s'élève au-dessus des sensations affectives purement physiques, ce sont des jugements qui déterminent les réactions organiques génératrices des états affectifs. Dans les cas exceptionnels où des états organiques produisent, sans dépendre eux-mêmes d'aucun jugement, des émotions complexes et habituellement pénétrées d'intelligence, comme la colère et la peur, il s'agit soit d'actes instinctifs ou habituels qui, à leur origine, avant d'être devenus des instincts et des habitudes, dérivaient de jugements, soit d'attitudes suggérées qui, à l'état normal, dérivent de jugements. Il y a certains concours d'états organiques que certains jugements seuls peuvent engendrer tels qu'ils sont, ainsi et non autrement. Des causes étrangères au jugement ne peuvent être suivies que d'états organiques analogues, non identiques, par conséquent d'émotions analogues, non absolument pareilles. La joie que donne le vin lorsqu'il dilate les vaisseaux sanguins et surexcite

les centres moteurs du langage n'est pas la joie que nous donne une bonne nouvelle. Même différence, d'ailleurs, entre toutes les émotions dont les antécédents intellectuels diffèrent. La colère de l'impatience ou d'une déception purement égoïste n'a point la même tonalité affective que l'indignation morale, ni l'admiration pour une œuvre d'art que l'enthousiasme pour un acte sublime de vertu. L'émotion change plus ou moins de tonalité affective suivant que ses antécédents intellectuels sont plus ou moins dissemblables[1]. C'est que des jugements différents engendrent des processus physiques différents.

Ainsi action réelle du jugement sur l'activité organique et production par cette dernière de l'émotion, telle est la thèse que nous avons soutenue. Par sa première partie elle semble contraire au déterminisme physiologique et physique; par la seconde elle semble admettre la génération d'états psychologiques par des phénomènes physiologiques, et semble se rapprocher du matérialisme.

Pour lui donner de l'unité, il faudrait ou bien regarder les jugements et les émotions comme de simples épi-phénomènes de la vie organique ou bien adopter une conception franchement idéaliste du corps, le considérer simplement comme un groupe de sensations, capable tout naturellement à ce titre de subir sans miracle l'action réelle des jugements et d'engendrer des états affectifs.

Ce sont là des conceptions métaphysiques entre lesquelles, dans une étude psychologique, nous avons le droit de ne point choisir. Toutefois, le jugement apparaissant souvent comme une cause dont l'influence réelle sur les vibrations cérébrales est incontestable, il nous paraît impossible de le concevoir comme un simple épi-phénomène de ces dernières. Pour ce qui concerne l'émotion et même la sensation affective la plus simple, elle peut, elle aussi, se manifester comme cause, exercer sur le système musculaire et dans tout l'organisme une action profonde et puissante.

Si nous repoussons le mécanisme matérialiste, la thèse idéaliste nous reste seule pour expliquer l'inter-action réelle des faits de conscience et des phénomènes corporels. Nous n'essayerons pas de résoudre ici les difficultés que cette théorie peut soulever; présenter une défense complète de l'idéalisme serait dépasser le cadre

1. C'est l'observation interne qui nous fait connaître cette diversité qualitative des émotions. Se fier ici au témoignage de la conscience nous paraît être une application opportune de ce principe de méthode qui convient d'après M. Rauh à la psychologie des sentiments : *Ne pas simplifier à l'excès.* Voir Rauh, *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, p. 304, F. Alcan.

d'une étude psychologique. Mais ce n'est point une thèse de métaphysique, c'est une vérité psychologique et toute positive que cette proposition, base et principe de l'idéalisme : dans la perception des corps et de notre corps, nous n'atteignons directement rien de plus qu'une représentation purement subjective. C'est le fait d'un positivisme intégral qu'affirmer simplement l'existence des représentations affectant les sujets conscients, sans aucune réalité matérielle qui existerait en soi indépendamment de ces représentations.

Nous percevons notre corps et notre activité à la fois du dehors et du dedans : du dehors comme portion de l'étendue, système de mouvements en relations avec d'autres mouvements; du dedans comme ensemble d'efforts, comme volonté, disait Schopenhauer, comme ensemble de sensations internes, musculaires et cénesthésiques, dirons-nous. Plutôt que des représentations proprement dites, ces sensations sont des efforts connus dès qu'ils se produisent tels qu'ils sont en eux-mêmes. Par cette perception *du dedans* nous connaissons directement l'essence profonde et intime du corps [1]. L'action des représentations et des jugements sur toutes les parties et les phénomènes du corps n'a rien de mystérieux, si le corps est lui-même un groupement d'états dynamiques dont la nature est spirituelle et psychologique. Il en est de même pour la production des émotions par les états organiques et pour les réactions puissantes exercées par les émotions sur ces mêmes états.

Cette coordination d'efforts, cette volonté qui constitue le corps et qui peut subir l'emprise des jugements est elle-même soumise à un déterminisme naturel dont les fondements métaphysiques nous sont inconnus, mais dont la puissance ne saurait être contestée, et qui oppose un obstacle souvent invincible à l'action des jugements les plus nets et les plus fortement affirmés. De là, dans les tendances humaines, une part irréductible d'instinct, d'imitation, d'habitude, en un mot d'automatisme irraisonné; de là des émotions qui échappent, en grande partie, à l'action de l'intelligence. Par suite, le jugement ne saurait, peut-être chez aucun de nous, régir d'une manière toute-puissante la sensibilité organique, la colère et la peur, les émotions de la conscience morale, l'amour et la haine, et enfin nos sentiments d'ordre esthétique, nos aptitudes et nos émotions d'ordre intellectuel. Contre la

1. Les fonctions du corps que nulle sensation ne fait connaître au moi ne sont peut-être pas inconscientes en elles-mêmes. Voir Fouillée, *Évolutionnisme des idées-forces*.

puissance du jugement, l'inconscient et l'involontaire n'ont que trop souvent le dernier mot. Mais l'accumulation des influences intellectuelles dans la série des générations, dont chacune reçoit et transmet un héritage mental sans cesse accru, la multiplication des effets par l'action sociale, ont réduit déjà, et continueront sans doute à réduire toujours de plus en plus ce qu'il peut y avoir de contraire aux aspirations et aux destinées idéales de l'humanité dans l'inconscient et l'involontaire.

Victor Gignoux

LA PSYCHOLOGIE DE L'ARGOT

Le langage est un des plus sûrs réflecteurs de la psychologie, il renferme en lui-même une quantité considérable de psychologie latente, nous l'avons souvent prouvé ici-même. Cependant la psychologie néglige généralement cette source si abondante et s'attache plutôt aux idées et aux phénomènes directs; de même le linguiste n'étudie ce qui est psychique, par exemple, la sémantique, que comme point accessoire ou transcendant, il se préoccupe plutôt des phonèmes et des formes; cependant la linguistique dans l'une de ses parties pourrait devenir comme une annexe de la psychologie; plus elle en participe d'une façon inconsciente, plus elle s'élève et s'éclaire. Elle est d'ailleurs psychologique de plusieurs façons. D'abord elle révèle les faits psychiques généraux communs à tous les peuples et à tous les hommes et constate ainsi l'unité de l'esprit humain et par là même ses procédés nécessaires, aussi bien que sa structure. Puis, faisant fonction de paléontologie, elle conserve le souvenir des êtres et des institutions disparues. D'autre part, elle indique les idiosyncrasies qui se révèlent chez chacun des peuples. L'étude de la langue anglaise suffirait pour indiquer tout le caractère anglais. Dans le même ordre d'idées, elle trace aussi bien des démarcations entre les classes sociales différentes qu'entre les pays limitrophes, davantage peut-être encore. Enfin les procédés qu'elle emploie ne sont pas moins curieux à étudier pour eux-mêmes, surtout lorsqu'ils sont purement psychiques, c'est-à-dire sémantiques. Aujourd'hui, c'est une des parties les moins connues de la linguistique qui nous servira de conducteur dans les recherches psychologiques, il s'agit de l'argot.

L'argot n'a fait jusqu'à présent l'objet que d'ouvrages de simple constatation, ses principes directeurs n'ont pas été dégagés ni ses phénomènes classés. Tout en essayant de combler cette lacune, nous nous efforcerons de faire ressortir le caractère éminemment psychologique de cette sorte de langage et de rechercher quelle lumière cette étude pourrait jeter sur l'étude de la mentalité.

Qu'est-ce d'abord que l'argot et quel est son point d'application?

Le terme d'argot est-il d'ailleurs bien net et ne devrait-il pas être remplacé par un mot plus compréhensif?

Il faut d'abord distinguer avec soin deux choses qui se touchent de près : le *langage* et le *parler*. Un langage proprement dit possède une grammaire, un vocabulaire, tout à fait différents de ceux des autres langages, il appartient à une nation à l'exclusion des autres; il sert d'instrument d'expression à toutes les classes de la même société, à toutes les professions. Sans doute, il peut y avoir entre plusieurs langues un lien étroit de parenté; le français, l'italien, l'espagnol sont des langues sœurs, elles ont pour ancètre commun le latin, mais devenues adultes elles ont eu chacune leur domaine privatif et se partagent l'espace en divisions verticales et presque étanches, au moins si l'on fait abstraction des variétés dialectales et si l'on ne tient compte que de la langue générale. Que si l'on tient compte au contraire de ces variétés, l'espace se subdivise, que chaque langue occupe géographiquement; de nouvelles lignes verticales viennent partager davantage le territoire; sur le sol français, par exemple, on distingue le terroir normand, le terroir bourguignon, le terroir lorrain, et dans chacun apparaît un patois ou dialecte de même nom dans lequel les mots, la grammaire s'écartent de ceux de la langue commune par des différences plus ou moins prononcées. Mais de langue à langue, de dialecte à dialecte, le critère est de la même nature, c'est l'habitat doublé de la divergence de race. La condition différente de la mentalité, de la richesse, des habitudes de la vie n'y est pour rien.

Tout autre est la division entre les divers *parlers*. Elle se fait non plus en *tranches verticales*, mais en *tranches horizontales*, par conséquent superposées les unes aux autres. Si les langues correspondent aux différentes nationalités ou provinces, les parlers corresdent aux diverses *classes sociales*. Tous les parlers dans un même pays ne forment qu'un seul et même langage; ils sont groupés dans le même coin de l'espace. En France, le parler ordinaire, par exemple, et le parler populaire, voire la *langue verte*, font partie de la même langue française, de la même province, de la même ville et souvent même du même quartier, ils emploient les mêmes mots dont ils diversifient seulement la signification et même, lorsque le vocable semble nouveau dans l'argot, c'est qu'au contraire il est très ancien et que le souvenir en est perdu dans la langue commune, c'est un mot du vieux français conservé. La manière de penser est plutôt différente que le langage; c'est ce qui se reflète dans le vocabulaire. De même la grammaire est au fond identique, mais elle est entièrement adaptée. Ainsi on peut parler plusieurs

langues dans une seule ou plutôt on n'en parle qu'une, mais qui contient plusieurs étages.

En un mot, les langues différentes, même les dialectes, sont des langues de nations diverses, de provinces diverses; les parlers différents sont les langues des classes sociales diverses de la même nation ou de la même province. Une des divisions est *verticale*, l'autre *horizontale*.

On peut observer deux catégories qui coïncident dans l'état social et dans l'histoire et que l'actualité met en vedette dans la lutte de classe qui s'aggrave de jour en jour, ou qui tout au moins est mise de plus en plus en pleine lumière. Des *aversions instinctives* existent d'une part entre les différentes nations, d'autre part entre les différentes classes de la même nation, si bien qu'à certaines époques on ne sait lesquelles sont les plus vives. Quelquefois elles concourent et l'une redouble l'autre, ce qui s'observe dans les jacqueries et les guerres civiles qui suivent les défaites de la guerre étrangère. Il y a alors équilibre entre les deux sortes de dissidences. D'autres fois l'une absorbe l'autre; en présence du péril du dehors, les diverses classes se réunissent; par contre, en face des discordes civiles, appel est fait à l'étranger. Nationalisme et internationalisme se disputent la prépondérance dans les esprits.

Les langues et les parlers traduisent ces deux tendances, ils les reflètent sur l'écran linguistique.

Désormais nous n'aurons plus à nous occuper des langues que nous n'avons envisagées que pour faciliter la définition des parlers. Mais devons-nous conserver à ces derniers, avant de les analyser avec attention, ce nom, provisoirement employé par nous, de *parlers*? Nous ne le pensons pas, chaque phénomène doit pour l'exactitude de la discussion prendre un nom logiquement technique. La langue n'en a pas besoin, parce que jusqu'ici il ne s'est pas trouvé d'idée parallèle et dès lors le mot courant suffit. Il n'en est pas ainsi du parler. Un nom spécial lui est indispensable, du moment où une place lui est faite, en face du langage.

Oui, mais ce nom, n'existe-t-il pas déjà? N'est-ce pas l'argot, terme connu de tout le monde?

Sans doute, mais on lui donne une fausse acception ou du moins une acception trop restreinte. On entend généralement par là seulement le langage des voleurs et des malfaiteurs, ce qui est bien, en effet, un des parlers et un parler très important, mais non unique. Comment appeler alors les autres parlers que nous décrirons bientôt? Si nous les qualifions d'argots, si nous disons, par exemple, l'argot bourgeois, ou mondain, ou *select*, nous ne serons

pas compris ou nous ne le serons que par un effort de comparaison. De plus, une idée défavorable et même répulsive s'attache au mot *argot*, ce qui est juste parfois, mais non toujours. Enfin ce vocable n'établit pas le *parallélisme* qui existe entre lui et le langage. Ce n'est pas tout; ce mot *argot* qui peut encore convenir pour l'acception générale de parler ne comporte pas de termes nouveaux par composition quand il s'agit de spécifier les différents parlers assez nombreux, comme nous le verrons, qu'il est nécessaire de distinguer. Il faudra se servir de *périphrases* : argot des bourgeois, argot des lettrés, argot des voleurs, argot du peuple, etc., ce qui est on ne peut plus gênant et nuit à la rapidité de la description.

Nous proposons d'employer le mot grec, *glose*, qui signifie, il est vrai, *langue*, mais n'est pas usité dans ce sens, puisque le mot *langue* suffit. Son étymologie indique qu'il s'agit bien de quelque chose analogue à une langue, ce qu'il est utile aussi de rappeler, car le mot *argot* semble indiquer faussement le contraire. Nous aurons ainsi ces expressions paralléliques : les langues et les gloses.

Les argots et plus techniquement les gloses sont donc les différents parlers dans une même langue qui s'élèvent d'étage en étage au-dessus et au-dessous du parler moyen ordinaire. Ce dernier, qui sert d'étiage sur l'échelle, est la langue elle-même à son point normal, nous proposons d'appeler ce zéro dans l'échelle des parlers : glose moyenne ou mésoglose. Ce sera le point de départ pour monter au-dessus ou descendre au-dessous, c'est bien le zéro en matière de glose, puisque là il n'y a aucune trace d'argot et qu'on est en face de la langue pure et simple.

Les autres degrés de l'étiage ont à la fois une matière objective et un emploi subjectif et personnel; les deux sont d'ailleurs en étroite connexion et on ne peut guère les séparer en les décrivant. Au point de vue objectif, chacun de ces degrés présente un vocabulaire différent, une grammaire spéciale et quelquefois même une phonétique propre; ici c'est le vocabulaire qui seul nous occupe. Chacun de ces vocabulaires n'a pas la même origine, le même caractère, ne se sert pas exactement des mêmes procédés et ne donne pas la même impression mentale. C'est ainsi, par exemple, que le parler élégant et supérieur emprunte beaucoup de ses vocables à une infusion nouvelle du latin ou du grec ou à une introduction de mots étrangers; au contraire, le parler inférieur est rempli d'archaïsmes. Le besoin de se cacher est commun aux deux extrémités; mais elles ne le satisfont pas de la même manière. Au point de vue subjectif, chacun des parlers ou gloses est employé par une classe différente de la société, si bien que l'on pourrait

distinguer les différentes classes par les seules gloses, aussi bien que par les costumes, les mœurs, les idées; il y a même là un réactif puissant qui fait pénétrer dans la mentalité spéciale de chaque classe sociale.

Nous venons d'énoncer que la glose révélait ces phénomènes sur toute la surface du parler et qu'ils apparaissaient aussi bien sur la phonétique et sur la morphologie que sur la psychique du langage et sa sémantique. Nous ajoutons tout de suite qu'il ne s'agit dans la présente étude que de ce qui est psychique et sémantique, toute la partie phonétique et morphologique, c'est-à-dire toute la grammaire, en est éliminée comme se rapportant d'une manière nulle ou indirecte à la psychologie, tandis que le vocabulaire, surtout dans sa sémantique et dans les divers procédés argotiques, y ressortit pleinement. Il ne s'agit ici nullement de la linguistique en elle-même, mais seulement des éléments psychologiques qu'elle contient.

Si chaque classe sociale emploie une glose différente, ayant ses caractères propres, ce qui fait que la distinction subjective et la distinction objective ci-dessus tracées coïncident, cette coïncidence exacte est un peu déplacée de la manière suivante.

Une classe sociale, ou du moins quelques-unes d'entre elles, n'emploient pas un seul parler, il y en a qui en ont plusieurs. Les classes moyennes, par exemple, en possèdent généralement deux. Le premier est le *parler soutenu*, oratoire, mondain, dans lequel elles s'efforcent non seulement d'éviter toute locution incorrecte, ce qui va de soi, mais d'ajouter aux mots ordinaires d'autres plus recherchés, exprimant des idées plus abstraites, plus rares, par des termes ou des tournures appropriées ; ce langage devient parfois précieux, voire ridicule, mais il n'a pas besoin de l'être, il peut rester naturel, seulement s'épurer de plus en plus et former une conversation *select*. Les mêmes classes, au contraire, dans l'intérieur de la famille se relâchent de cet effort, elles se bornent aux mots courants et que l'homme du peuple peut, sinon employer, du moins comprendre; c'est le *parler familier*, elles emploient alternativement les deux. De même ceux qui appartiennent aux classes, pour ainsi dire, en dehors de toute société, aux classes maudites, les malfaiteurs emploient entre eux une glose spéciale pour ne pas être compris des autres, mais lorsqu'ils veulent, au contraire, en être compris, ils reviennent au parler à peu près ordinaire.

Ainsi les diverses gloses se classent suivant le caractère de leur structure, les personnes qui les emploient et les circonstances où elles en font usage.

Ajoutons qu'entre les gloses diverses il n'y a pas de cloison absolument étanche et qu'un mot passe facilement de l'une à l'autre, tantôt il monte, tantôt il descend. Celui qui n'a été employé d'abord que par les savants et les lettrés tombe rapidement, surtout au moyen de la presse, qui est le principal instrument de transmission, du parler supérieur au parler moyen et quelquefois descend de là dans le parler inférieur; nous en donnerons des exemples. De même, par contre, le mot presque ignoble, puisé dans la couche la plus basse, monte souvent, surtout par l'œuvre des littérateurs, dans le parler moyen. Il se fait ainsi une ascension et une chute perpétuelles, exceptionnelles cependant et qui ne sont pas de nature à altérer les parlers divers. Si nous ne craignions de faire trop de néologisme, nous serions tenté d'appeler ce phénomène du nom de *métaglose*.

De même, au-dessus du langage ordinaire que parlent entre eux les gens de la classe moyenne, même lorsqu'ils ne sont pas lettrés, existe un parler supérieur qu'ils emploient seulement lorsqu'ils sont lettrés et qu'ils font usage du langage oratoire ou soutenu. La distinction est un peu délicate, mais elle est très réelle. Chacun sait que la langue française se compose de deux vocabulaires superposés. Jusqu'au XIVe siècle, il n'existait que des mots concrets, exprimant des idées matérielles ou simples, ces mots dérivaient du latin par une formation naturelle, ils respectaient la place de l'accent, mais ne gardaient parfois rien du reste du mot, ils le façonnaient à leur guise suivant des règles fort logiques, il est vrai, les expressions très naturelles étaient saisissantes, mais le fonds était pauvre. Dans une civilisation plus avancée, cette pauvreté apparut davantage; pour l'enrichir, on eut recours, cette fois artificiellement, de nouveau au fonds latin, il s'agissait d'exprimer des idées plus nuancées pour lesquelles toute expression manquait, et surtout des idées abstraites. Le latin fournit une seconde couche, cette fois par un procédé inverse on respecta le mot, mais on ne respecta pas l'accent. Depuis, l'emprunt continue; on emprunta même au grec, mais seulement pour un besoin technique; on emprunta enfin aux langues étrangères pour le parler élégant. Il y a donc comme deux langues différentes en français.

Ce qui est remarquable, c'est que l'une des langues est toujours presque complètement ignorée de l'ouvrier ou du paysan. Il ne sait que les mots de première formation, la seconde langue française est pour lui lettre close : *débile*, *sagace*, *nubile*, *coaguler*, *récupérer*, etc., je ne parle pas du grec. Aussi la grande majorité des Français ignore plus de la moitié de la langue française. Bien

plus, l'homme des classes moyennes, le bourgeois, s'il n'a pas reçu une instruction littéraire, en ignore une grande partie, non seulement les mots techniques venus du grec, mais les mots abstraits, quoique non techniques, tirés du latin depuis plusieurs siècles et qui expriment des nuances d'idées, idées d'ailleurs que souvent il n'a pas. Il serait facile d'en fournir de nombreux exemples. Le savant, le lettré, les possèdent seuls en totalité. Il y a là tout un parler spécial, supérieur au parler commun primitif, qui se propage, il est vrai, tous les jours au delà dans des mots nombreux, mais qui en même temps se reforme spécial par d'autres nouveaux, s'enrichit sans cesse. Cette glose supérieure au parler ordinaire, nous proposons de l'appeler l'*anaglose*.

L'anaglose n'est d'ailleurs pas l'objet de la présente étude; s'il en est question en ce moment, c'est pour présenter le système dans son ensemble.

Nous n'envisageons que les *parlers* ou *argots* inférieurs au parler moyen, à la *mésoglose*. Il y en a plusieurs et ainsi les degrés inférieurs sont plus nombreux que les supérieurs. Ils sont aussi, au point de vue psychologique, plus intéressants.

D'une part, ils sont parlés par les classes sociales inférieures; d'autre part, ils correspondent à un état mental plus rudimentaire, se rapprochant de celui des peuples primitifs et des enfants. Ils ont entre eux de nombreux rapports et parfois on ignore si un mot appartient à l'un ou à l'autre principalement. Il existe entre eux des ressemblances fréquentes, de sorte qu'ils peuvent former un groupe. Nous proposons de comprendre ce groupe sous le nom générique de *cataglose*, c'est-à-dire *parler inférieur*.

Examinons sommairement les divers degrés de cette *cataglose* qui forment les différents argots.

C'est d'abord au degré supérieur, l'*argot familier* ou *argot bourgeois*, c'est-à-dire celui que la classe moyenne emploie dans l'intérieur de la famille; il est mêlé sans cesse au langage ordinaire, il y a là une sorte de bilinguisme, le bourgeois emploie tour à tour l'argot et la langue qui lui est propre. Parle-t-il en public, dans un salon ou dans un discours, il élimine avec soin tous les mots familiers, les locutions de même ordre, les proverbes, il châtie son langage; mais à peine rentré près des siens, suivant son éducation et son caractère, il mélange plus ou moins le parler ordinaire avec des mots que l'on ne saurait trouver dans les dictionnaires, mais qu'on a toujours entendu au foyer, mots pittoresques, imagés, naturels, qui expriment bien l'idée et surtout le sentiment, le mouvement, il peut parfois en saturer toute sa conversation. Un étranger sachant

bien le français et admis tout à coup dans l'intimité de cette famille, n'en comprendrait pas un seul mot.

Est-ce là seulement un langage incorrect d'ignorant, d'homme grossier? Il serait faux de le prétendre. Sans doute, il peut s'unir à des incorrections, mais les deux éléments sont bien différents. Nous verrons qu'un des caractères de cette glose est d'abréger. Pour *baccalauréat* on dira par exemple : *bachot*. Il n'y a là aucune faute, ou s'il y en a une, c'est la langue française régulière qui la commet, car il est étonnant qu'elle soit allée choisir un mot aussi long, disgracieux et baroque, lorsqu'il lui eût été si facile de trouver mieux, le bon sens lui a donc coupé la finale. Voici à son tour l'*e* muet, il est vrai qu'il s'agit de la phonétique et que nous ne devons pas faire de digression, mais ici l'effet est psychique. Est-ce qu'il n'y en a pas trop, et le génie français qui est rapide ne doit-il pas se contenter de les écrire? L'imparfait du subjonctif est correct, mais pédant, le bourgeois a tort de le remplacer, mais il a raison de l'éviter souvent. De même les longues périodes sont laissées de côté. Enfin on introduit des mots argotiques, mais ces mots sont tentants, ils fournissent de si vives et de si spirituelles images, que rien autre ne pourrait donner!

Cet argot bourgeois a ses caractères spéciaux que nous décrirons lorsque nous examinerons les divers procédés qu'il emploie et qui le différencient des argots inférieurs; cependant la cloison est assez mince et plusieurs vocabulaires argotiques le confondent avec le parler suivant, il n'y a qu'une question d'intensité plus ou moins grande. Nous proposons de lui donner le nom d'*œcoglose*, c'est-à-dire de parler usité à la maison, de parler familier.

Au-dessous de l'argot familier ou œcoglose apparaît l'*argot populaire*. Il est utilisé par les gens du peuple. Ceux-ci n'usent pas à la fois de deux parlers, l'un soutenu, l'autre négligé, comme les bourgeois; ils n'en ont qu'un seul qu'ils emploient toujours. Sans doute, tous les mots ne sont pas d'argot, il y en a qui appartiennent à la langue commune ou moyenne; mais, outre que cette langue elle-même est toujours défigurée grammaticalement, les mots argotiques sont ici beaucoup plus nombreux, et ils présentent un autre caractère. Ils sont plus imagés, plus vifs et souvent plus grossiers; ils ont en même temps plus de franchise et de relief. Là où la glose bourgeoise emploie des réticences, des euphémismes, des déguisements, la glose populaire va droit au fait, sinon au delà du fait. Elle n'a pourtant rien de malveillant ni de déshonnête. L'argot supérieur y fait beaucoup d'emprunts, parce qu'elle a des expressions très heureuses et il n'est pas sûr qu'il

n'en dérive pas tout entier et qu'il n'en soit pas seulement l'épuration.

Nous proposons d'appeler cette glose employée par le peuple la *démoglose*; elle correspond, en effet, tout à fait exactement à cette classe sociale.

Cependant il n'est peut-être pas exact de dire que tout le peuple se sert de l'argot populaire ou démoglose. Cela est vrai du peuple des villes, mais à la campagne, beaucoup ont conservé des dialectes ou patois; or ces dialectes n'ont rien de commun avec l'argot, il ne s'agit point d'expressions spéciales insérées dans le fond du langage commun, mais bien de variétés dans la langue elle-même; ces variétés sont même très distinctes les unes des autres. Il y a plus : dans certaines provinces, elles constituent des langues différentes, par exemple en Provence où florit le provençal, la langue d'oc a été longtemps la rivale de la langue d'oil et l'est encore parfois. Il peut s'agir même de familles linguistiques différentes du français : le breton, le basque, le flamand. Dans tous ces cas, la glose n'a pu se former, puisqu'on ne parle pas la même langue.

Mais alors il y a soit des dialectes, soit des langues indépendantes faisant fonction de gloses, elles servent également à distinguer la classe populaire de la classe supérieure, et se sont peut-être maintenues par ce moyen. En tout cas, nous n'avons pas à nous en occuper ici, puisqu'il ne s'agit pas là de simples différences de parler, mais nous devions les signaler en passant pour montrer que la fonction a appelé ou conservé l'organe et qu'il s'agit bien du langage, en tant qu'exprimant la mentalité des diverses classes sociales.

Le troisième degré de la cataglose ou des parlers inférieurs a été surtout étudié et ses mots recueillis avec le plus grand soin. Cela n'a pas été sans difficulté, car le vocabulaire est ici vraiment *protéique*; le parler change incessamment, au bout de quelques années il se transforme en grande partie. Cela se conçoit par le but envisagé. L'intention de celui qui l'emploie est de se cacher, autant que possible, du public et de n'être compris que par des complices. Lorsque le sens d'un mot est nettement connu, on l'abandonne. Un phénomène de renouvellement du même genre, mais causé par d'autres motifs, existe dans plusieurs langues océaniennes; certains mots sont peu à peu *taboués* et doivent être remplacés par d'autres, de sorte qu'au bout d'un certain temps la langue devient inintelligible.

Ce parler est donc éminemment *cryptologique*, il tend partout dans sa constitution vers ce but, c'est ce qui objectivement le

différencie des parlers précédents. Subjectivement il appartient à la classe extrasociale et antisociale des malfaiteurs. Mais, au point de vue psychologique, il ne doit pas être dédaigné pour cela, au contraire; c'est le réflecteur puissant de l'état d'âme des *anormaux*. D'ailleurs, retranchés du commerce général, les individus qui la composent possèdent par là même une grande originalité, ils puisent moins dans le langage général, doivent avoir une production argotique incessante, et s'il était permis d'ajouter le point de vue littéraire, nous dirions que les expressions employées possèdent des qualités très pittoresques, d'un pittoresque sinistre souvent, mais impressionnant d'autant plus! Hors de la société, ils ont retrouvé la nature et nous verrons comment ils ont repris en même temps tous les procédés primitifs.

Cet argot a donc à la fois un caractère cryptologique et celui d'une classe sociale très inférieure. A ces deux titres il mériterait un double nom, celui de glose cryptologique ou *cryptoglose* et celui de glose cleptologique ou *cleptoglose*, nous préférons le premier, parce qu'il répond à la qualité la plus caractéristique de ce langage. Le malfaiteur, en employant son argot connu sous le nom de *langue verte*, a, en effet, le but principal de n'être compris ni de ses victimes ni du public. Sans doute, son vocabulaire tout entier n'est pas construit dans cette direction, mais il l'est toujours, au moins indirectement. Cependant il reste en connexion avec le parler supérieur, le parler familier, mais il est plus original et plus expressif, il lui prête, en outre, plus qu'il ne lui emprunte.

Le fonds de la *langue verte*, de la cryptoglose, ne diffère pas essentiellement de celui de la langue normale, quoiqu'il paraisse s'en écarter beaucoup, ce n'est donc aussi qu'un parler placé plus bas sur l'étiage de cette langue.

Mais, de même que tous les gens du peuple ne parlent pas la démoglose proprement dite, mais que parmi eux ceux de la campagne la remplacent par un succédané qui est une langue véritable et non un parler, le dialecte ou patois, de même tous les malfaiteurs ne parlent pas la cryptoglose ou langue verte, qui n'est qu'un parler, mais non une langue proprement dite. Il s'agit des malfaiteurs vagabonds, des Tsiganes qui possèdent un idiome proprement dit et en font le même usage que les malfaiteurs de leur simple parler. Il n'en sera pas question ici, pas plus que des dialectes, nous avons voulu seulement classer.

Telles sont les trois couches superposées de la *cataglose* ou parler inférieur : 1° l'*œcoglose* ou parler *familier*; 2° la *démoglose* ou parler *populaire*; 3° la *cryptoglose* ou parler des *criminels*, du déchet social.

L'ensemble de ces catagloses forme le *parler inférieur* à la langue normale et on peut les appeler : les *parlers de classes*, en ce sens que chacune des classes adopte principalement l'une d'elles, lorsqu'elle parle à l'intérieur de la famille ou entre gens de sa classe. Ce sont les parlers ou les *gloses absolues de classe*. Mais que va-t-il arriver si une personne de telle classe veut converser avec telle autre d'une classe différente? Elle sera bien obligée de se servir de sa propre langue, sauf à l'accommoder un peu, car elle ne saurait parler l'autre. Cependant elle comprend parfois les deux, de même que le bourgeois comprend le patois à côté de la langue. Le malfaiteur seul tient à n'être pas compris. Il n'y a entre les diverses gloses qu'une différence assez faible pour que, si l'on désire être compris, on le soit.

Mais à un autre point de vue il existe un tout autre langage, non plus entre personnes de même classe, mais entre personnes de classes différentes, *du supérieur à l'inférieur* et surtout *de l'inférieur au supérieur*; c'est la *glose relative*, bien distincte de la glose *absolue*, c'est le *langage révérentiel*.

Ici encore l'idée de la classe sociale domine, celle supérieure, par exemple, tutoie dans certains pays les inférieurs de situation et aussi les enfants, ce qui ne se fait pas entre égaux, à plus forte raison d'inférieur à supérieur. Dans l'Extrême-Orient, si l'on s'adresse au supérieur il y a toute une série de pronoms personnels très humbles organisée. Mais ce n'est pas seulement dans la grammaire qu'il en est ainsi. Il y a des langues qui portent un double vocabulaire, l'un ordinaire, l'autre révérentiel. C'est un phénomène très curieux au point de vue psychique, dont nous reparlerons quelque jour. Ici il ne s'agit que des gloses absolues.

Dans la présente monographie, nous étudierons successivement 1° les instincts psychiques qui dominent l'argot ou glose et en forment les principes, 2° les procédés, psychiques aussi, que la glose emploie pour la réalisation de ces principes.

I

Les principes psychologiques mis en jeu par l'argot sont nombreux et importants, ils s'induisent facilement des expressions de mots et locutions argotiques et sont les mêmes que beaucoup de ceux qui ont pu être observés déjà directement dans la société ou la psyché humaine.

Un des plus apparents est le besoin de se grouper et de se servir dans son groupe d'un mode d'expression différent de celui employé

en présence d'étrangers, d'indifférents ou d'inférieurs. La réunion a dès lors un signe sensible, une sorte de mot d'ordre. Dans un salon, il est facile d'observer l'ennui, l'irritation même d'un étranger ou d'un non familier qui se trouve hors de l'intimité des personnes présentes et devant lequel celles-ci ne se gênent pas pour parler de choses connues d'elles seules, desquelles il ne peut rien comprendre ; mais à son mécontentement répondent le contentement que les autres éprouvent parfois de le mystifier, toujours celui de s'unir davantage dans une communion secrète d'idées. Grâce à l'emploi d'un langage élevé, le bourgeois est certain de n'être pas entendu des gens du peuple, ces derniers se renferment à leur tour dans leur langage privatif. En un mot, on se sert de deux langues, l'une *extérieure*, l'autre *intérieure*, pour ainsi dire. En outre, le bourgeois qui n'a exercé l'une que par effort est content de la détente que le retour à l'autre lui procure.

Voilà donc à la fois trois instincts satisfaits : l'instinct cryptologique, celui de moindre effort, celui de plus grande union entre gens du même monde en excluant les autres.

Le premier, l'instinct cryptologique, est général et puissant, mais il dépend des suivants et c'est le troisième qui sert de point initial. Il s'agit de former un monde à part et dans ce but le meilleur moyen est de ne pas parler avec les étrangers de la même manière qu'avec les parents, les amis, les coreligionnaires, tous ceux de la même classe. Cette exclusion est l'hostilité, la *lutte de classe* à la moindre puissance. Ainsi réunis, on peut médire de ceux d'une classe différente, sans être compris du public. D'ailleurs nous saurons par là que ceux d'un autre parler ne sont pas nôtres; c'est comme un costume oral qui forme un critère toujours disponible. Dans ce but, de petites différences de parler suffisent. Le langage de la cour n'était pas bien éloigné de celui de la ville, il pouvait n'être que plus élégant. De cette disposition est né ce groupement qu'on nomme la coterie et qui n'est que la classe divisée par petites fractions.

Pour réussir à atteindre ce but, il faut que personne ne puisse pénétrer dans l'enceinte, ou que, si quelqu'un s'y introduise, il ne puisse rien comprendre. Il n'est pas toujours nécessaire que, comme dans la langue verte, l'instinct de se cacher soit un résultat de la malfaisance. Sans doute alors cet instinct est plus fort, mais il existe aussi sans cette condition. C'est un charme de ne se comprendre qu'entre soi et de se forger une langue presque individuelle. L'enfant ne prend-il pas plaisir à déformer tous les mots de la langue? Ses parents ne lui parlent souvent qu'en un

langage spécial orné de beaucoup de diminutifs. Sur la terre étrangère deux nationaux éprouvent un plaisir infini à ne plus parler l'idiome étranger qu'ils savent cependant, mais à deux la langue maternelle. Que si toute une nation, tout un groupe d'individus est mis hors la loi, le besoin de se cacher vient corroborer l'instinct primitif; c'est ce qui a lieu pour les malfaiteurs justement traqués par la société, que le moindre mot pourrait compromettre et qui cependant doivent correspondre entre eux pour se concerter et se défendre. Ils ont créé de bonne heure un argot dans ce but, et dès que cet argot devient connu, ils le changent, en le transformant, car le langage même conventionnel ne se crée pas de toutes pièces.

Une application très curieuse de l'instinct cryptologique et de son but s'observe chez beaucoup de peuples sauvages. Dans leur superstition, ils croient que le lion, le tigre, que les autres ennemis héréditaires de l'homme les comprennent, et comme ces animaux ont l'ouïe très fine, on se garde bien en les approchant de se servir du langage ordinaire, lequel devient *tabou*, et on invente pour ce cas un langage nouveau, cryptologique, qui n'est pas sans analogie avec les argots que nous étudions et grâce auquel on échappe, croit-on, à l'intelligence des carnassiers ou autres animaux redoutables.

Dans une autre sphère, nous voyons cet instinct se retrouver. Les langues sacrées ont été ou sont devenues cryptologiques, les fidèles ne les comprenant plus et un tel système n'est pas celui d'une seule religion, mais de presque toutes celles des peuples civilisés. Le droit fut longtemps aussi caché aux profanes. On ne se dissimule pas seulement pour se défendre, mais aussi pour dominer.

Le langage n'est pas la seule manifestation de l'instinct cryptologique, cet instinct se manifeste dans l'écriture avec les mêmes buts; tous les persécutés, à quelque titre que ce soit, y ont recours.

Un instinct dont le but est moins net et moins conscient, mais plus universel, c'est celui du *moindre effort*. Le langage soutenu, soit dans la grammaire, soit dans les mots, est une sorte de travail pour beaucoup de personnes; elles s'y astreignent en public, mais ne demandent qu'à secouer ce joug. C'est ce qu'elles font dans l'intérieur de la maison et de la famille par l'emploi du langage familier. Le moindre effort domine toute la vie de l'homme, c'est le *repos relatif*, la *détente*; bien des éléments, surtout l'habitude, concourent à le satisfaire. Il n'est pas étonnant qu'il agisse puissamment en matière de langage où d'ailleurs son influence

phonétique n'est pas moindre, abrégeant les mots, les contractant et condensant parfois toute une phrase en un mot unique, si l'on ne considère que sa prononciation orale.

Les idées de l'homme se représentent d'abord des objets matériels, qu'on peut entendre et voir, ainsi que des actions qui tombent aussi sous la perception des sens, d'ailleurs ce sont les actions de ces objets, il ne conçoit pas, et il n'y a pas de mots dans sa langue pour eux, ceux purement immatériels qu'on ne peut voir ni entendre, ni les actions de ces objets. Il ne s'agit pas ici de savoir s'il y a entre ces deux classes des différences substantielles ou non, mais seulement de l'antithèse des phénomènes, les uns perceptibles par les sens, les autres par l'esprit. Hé bien! le langage n'exprime d'abord que les premiers. Une division très proche, quoique non exactement coïncidente, est celle entre les idées concrètes et les idées abstraites. En effet, les objets matériels forment des idées concrètes, parce qu'on les considère dans leur ensemble indivisible, tandis que les objets immatériels ne sont souvent, et suivant certaines doctrines toujours, que la forme abstraite et subjective de quelque qualité extraite des premières et considérée dans sa généralité ou de quelque fonctionnement détaché de l'organe en fonction.

Ce n'est que peu à peu que l'homme dans son langage monte de l'idée matérielle et concrète à celle immatérielle et abstraite. On pourrait en citer de très nombreux exemples. *Animus* signifia le *souffle* avant que d'*anima* on ait fait l'*âme*. Le mot français *comprendre* dérive du mot latin qui n'avait pas ce sens, mais signifiait *saisir*, quant au mot latin *intelligere*, il signifie étymologiquement *cueillir*. D'ailleurs, un autre mot *saisir* cumule les deux sens, en signifiant d'abord *saisir avec la main*, puis *saisir avec l'esprit*. C'est ainsi qu'a procédé le genre humain dans l'élaboration de ses idées et de ses expressions. Il généralise de plus en plus, passant ainsi du concret à l'abstrait, il immatérialise en même temps, passant de l'invisible et du visible à ce qu'on ne peut ni entendre ni voir. L'histoire du langage marque nettement ce processus que nous n'avons pas à décrire ici.

Mais ce mouvement ne se fait pas dans toute la masse avec la même rapidité, il a lieu lentement et même parfois ne s'opère pas du tout chez les classes inférieures. Tandis que les autres pratiquent déjà le langage abstrait, elles en restent ou à peu près au langage concret. L'homme qui n'a pas reçu une éducation suffisante se contente du visible et en même temps ne voit les objets que dans leur ensemble avec toutes leurs qualités réunies et aussi

avec leur position dans le temps et dans l'espace et tout ce qui les entoure; le général n'existe pas pour lui; il reçoit les idées avec les perceptions du dehors sans les élaborer, l'homme de civilisation ou de classe supérieure, au contraire, réagit sur ses perceptions, les distille, pour ainsi dire, du visible il tire l'invisible, du somatique, le cérébral et l'intellectuel, et de même et par une opération concordante, du particulier le général, du concret l'abstrait.

Cependant dans une civilisation plus avancée le peuple possède lui aussi ces idées intellectuelles et abstraites, mais c'est l'expression qui lui manque, il comprend ce que c'est que la volonté, le bonheur, le crime, mais lorsqu'il s'agit de le dire, il ne peut employer que les expressions qui lui servent pour les idées matérielles; quand même la langue normale en contiendrait d'autres il les rejette et fait descendre l'idée d'un ou de plusieurs degrés par l'expression, il la matérialise ainsi dans la forme, la convertit en un objet ou en une action corporelle. Il en résulte une *transposition* fort curieuse et qui est même un des charmes de l'argot. Quand le français normal dit *avouer*, le français populaire dit : *accoucher*. Avoir de l'influence, c'est avoir le bras long, car l'influence ne se voit pas, le bras se voit très bien, surtout s'il est long; convenir, s'adapter, terme intellectuel, devient : chausser, botter. Mourir, c'est cracher son âme. L'homme lettré a pris une tendance toute contraire et surélève les mots de langage normal en introduisant les mots techniques. Le papillon est le lépidoptère : le tombeau, le sarcophage; le limaçon, un gastéropode; si bien que l'on peut dans bien des cas dresser un tableau, où pour chaque idée on trouverait trois expressions différentes suivant les classes. La classe moyenne traduit en abstrait, le peuple traduit en concret. Cette traduction caractérise une grande partie du parler populaire.

Le parler familier se forme aussi, ce qui est plus étonnant, en vertu du même principe. La classe lettrée s'étant élevée jusqu'à l'expression de l'abstrait et de l'immatériel devrait s'y tenir et alors comment expliquer, non l'existence du parler familier, nous avons donné cette explication, mais sa réalisation par l'emploi de mots concrets et matériels? C'est que la possession de l'immatériel, même acquis, est un effort constant et que l'instinct reste contraire. « Monté sur le faîte il aspire à descendre », a dit le poète, c'est ce qui a lieu ici. L'abstrait est un point qu'on ne peut atteindre que par intervalle, et le concret, comme la pesanteur, ramène vers la terre.

C'est ce qui explique l'existence d'un argot bourgeois au-dessus de l'argot populaire proprement dit. Sans doute, après l'effort

d'ascension, le parler bourgeois redescend moins que l'autre, mais il le fait assez pour marquer la chute ou plus exactement la descente et la détente. Rentré chez soi, on laisse de côté l'ostentatoire et l'oratoire et en même temps l'orgueil et la vanité de commande et on n'exprime plus que ce qui est naturel et de la manière la plus naturelle qu'on puisse imaginer. L'homme du peuple en était resté au concret, on y revient et les deux argots qui sont le résultat de cette tendance se touchent.

Les gloses inférieures à la normale sont donc matérielles et concrètes et ce caractère s'explique par les tendances de l'esprit humain. Il est un autre caractère qui se fonde aussi sur ces tendances innées, voilées ailleurs. Un besoin de l'intelligence humaine moyenne est de se représenter les idées par des images et non dans leur état tout intellectuel. L'imagination est une des facultés les plus fondamentales de l'esprit, les plus impérieuses. On doit *voir les idées*, non les *penser* seulement, parce qu'elles deviennent sensibles, alors seulement elles ont leur force d'action et aussi tout leur relief. Le résultat est le même que celui que nous venons de décrire, mais la cause en est un peu différente. Certaines langues ont un langage très imagé jusque dans leur littérature et il y a à peine besoin d'avoir recours de nouveau à l'imagination lorsqu'on veut augmenter cet effet. Mais il en est d'autres, le français, par exemple, qui ont pris décidément une tournure abstraite, on peut en voir un exemple parfait dans le style du XVII[e] siècle. Un tel langage peut convenir aux classes affinées, mais l'énergie populaire ne saurait s'en contenter, il lui faut des images comme aux enfants et elle n'a pas tort, car ce sont elles qui rendent la vérité passionnée et passionnante. Elles abondent dans l'argot. Avoir une idée fixe, c'est avoir une araignée au plafond; l'image est saisissante dans la seconde expression, tandis que la première n'est pas imagée du tout; il en est de même de l'homme qui propose des subtilités, il cherche la petite bête, l'individu à idées arriérées est un mollusque; trop insister, c'est appuyer sur la chanterelle; être trop familier, c'est manger dans la main; s'enivrer un peu, c'est se piquer le nez; se tromper, c'est se fourrer le doigt dans l'œil; ce qui est cher est chaud, et se modérer c'est mettre de l'eau dans son vin; tromper par la ruse, c'est entortiller. Tout cela se voit; au lieu de vous exposer une pensée on vous fait assister à un spectacle ou regarder un tableau. Le besoin d'être présent, ou s'il s'agit d'une chose abstraite, intellectuelle, de la convertir d'abord en une chose matérielle pour la rendre susceptible de vision est un des plus vifs de l'esprit humain. Il l'est pour tous, mais beaucoup plus pour

ceux dont l'intelligence est moins développée; pour eux cela devient indispensable, de même que la nourriture doit être préparée avant d'être absorbée, l'immatériel doit être ainsi converti, ou, pour beaucoup, il n'est pas digeste. Dans une autre sphère que celle du langage, on peut remarquer ce rôle important de l'imagination, c'est elle qui donne le goût vif qu'a le public pour le roman, c'est la branche de littérature la plus cultivée et la plus lucrative, parce que, comme le pain, il répond à une nécessité incessante.

Les images que fournit l'argot sont, en effet, des plus pittoresques et des plus exactes. Tout le monde les a admirées et si on ne le fait pas davantage, c'est que la consommation en est si quotidienne et si abondante qu'on n'y fait plus attention. Si le besoin d'un langage concret et matériel est la raison d'exister de l'argot, le besoin aussi matériel des images est celle de sa persistance et de son succès.

Mais il existe beaucoup d'autres instincts psychiques qui trouvent leur satisfaction dans les différents argots; l'espace nous manque pour les décrire tous, mais il nous faut en indiquer quelques-uns.

Un très réel et qui forme à lui seul une partie des gloses est celui de l'*archaïsme*. Sans doute il y a en l'homme un penchant qui le pousse en avant aussi bien dans l'ordre des idées que dans celui des expressions et nous en trouverons tout à l'heure la preuve; mais il en est un autre qui le fait retourner volontiers aux choses passées, surtout à celles passées depuis longtemps et aussi y persister lorsqu'il les a conservées dès l'origine. Il s'agit d'un *conservatisme linguistique* qui peut être de la routine. D'ailleurs, on peut dire que le peuple n'a fait que conserver la langue primitive, ce sont les classes supérieures qui l'ont surélevée. C'est ainsi que la séparation fut opérée. C'est ce qui fait qu'en France, comme nous le verrons, le vieux français a été l'une des sources de l'argot. L'esprit populaire conserve dans son *folklore* les vieilles traditions, ailleurs les vieux costumes et les vieilles coutumes, ici le vieux langage, ce n'est point là qu'il fait des révolutions.

Un autre penchant de l'esprit populaire est celui qui préfère le *phénomène* ou *noumène* : il lui convient davantage de désigner une personne ou une chose par une de ses qualités qui l'ont frappé ou l'une de ses actions habituelles que par son nom même. C'est qu'en effet le nom usité généralement n'a aucun rapport avec l'objet et est devenu de convention pure. Pourquoi Pierre s'appelle-t-il Pierre? Pourquoi le cheval s'appelle-t-il cheval? On n'en

voit aucune raison. Pierre pourrait aussi bien s'appeler Jacques; le cheval pourrait aussi bien s'appeler le lion. Aussi le peuple dans son langage appellera-t-il Pierre du nom de : le boiteux ou le borgne, s'il est boiteux ou s'il est borgne, et il appellera le cheval en général : celui qui court ou celui qui tire si c'est un cheval de course ou de trait; la nouvelle appellation est plus raisonnable. Il faut un nom que l'on comprenne ou autrement ce ne semble être qu'une étiquette de hasard. Ce besoin de s'expliquer immédiatement le nom employé est tout à fait psychique. Sans doute, si le peuple connaissait l'étymologie, il n'en aurait pas toujours besoin, il saurait que le pied signifie celui qui marche (*padas*) et il n'aurait pas besoin de l'appeler le trimard (celui qui trime); il saurait que le nègre est le noir (*negro*), il n'aurait pas besoin de l'appeler le mal blanchi, mais il ne le sait pas et recourt directement à la satisfaction de son instinct par l'expression de l'objet au moyen de ses qualités. Le noumène lui répugne, il ne le comprend point, pas plus que les primitifs ne le comprenaient d'abord, ils n'avaient eux aussi que l'expression du phénomène, expression dont l'étymologie s'oblitéra peu à peu et qui est devenue indirectement ainsi celle du noumène. L'homme du peuple en est à l'expression du phénomène non encore transformé.

La classe inférieure dans son concept rematérialise, ainsi que nous l'avons expliqué, l'expression des idées. Elle le fait par son instinct auquel l'abstrait et l'immatériel répugne et qui le porte vers le concret. Cela provient de la structure même de son esprit, mais en même temps il s'y rattache une cause différente qui tient à sa position de classe sociale. Le peuple, en opérant ainsi, ne désire pas seulement *matérialiser*, il se réjouit aussi d'*abaisser*, il y a là une certaine *jalousie* bien naturelle. Lorsqu'une paysanne ou une ouvrière contemple une toilette riche ou élégante qu'elle ne pourrait posséder ou porter, son premier mouvement est sans doute d'ambition, elle voudrait en avoir une pareille, mais après l'impossibilité constatée, il s'opère en son esprit un virement, elle voudrait au moins la détruire ou la critiquer. C'est ce qui advient ici. Un instinct certain porte au dénigrement qui se réalise en rabaissant les idées employées par la classe supérieure, en leur donnant une expression plus matérielle qu'il ne serait nécessaire et souvent même grossière. Faire taire, c'est clouer le bec; plaire, c'est donner dans l'œil; un avare est un chien; critiquer, c'est clabauder; une promotion devient une fournée; ce qui est absurde est infect, tandis que ce qui est soigné est suifé; une tracasserie est une scie, j'en tais de plus significatifs qui blesseraient l'oreille,

car la grossièreté très fréquente est le dernier terme de cette transposition. Sans doute, l'idée de matérialiser suffirait pour expliquer le *processus*, mais pas toujours, car l'on tombe plus bas qu'il n'est nécessaire et le besoin de dénigrer peut seul expliquer qu'on ait ainsi atteint le bas de l'échelle. Avoir dans le nez, au lieu de haïr, s'explique par le désir de rendre matérielle l'idée immatérielle, mais appeler le visage, un grouin et la bouche, la gueule, ne peut venir que de l'envie de dénigrer. Ici, c'est certainement la différence de classes et la volonté de la combler qui a été l'instigatrice.

La grossièreté en a été souvent le résultat, mais elle est à son tour un facteur direct de la glose. L'homme lettré a créé, pour ainsi dire, un langage moyen qui n'est pas tout à fait un langage exact, de même que les relations géographiques ont nécessité l'heure moyenne. Il a remplacé toutes les expressions choquantes par des périphrases décentes et quelquefois par des termes scientifiques, de sorte que la langue, comme expression, est chaste et élégante. L'homme du peuple, au contraire, appelle le chat un chat, comme dit un vieux classique, et même se complaît dans cette expression, elle est peut-être de son goût, il estime aussi qu'elle est plus franche et parfois elle est bien plus honnête que certains euphémismes trop euphémistes et qui ressemblent à des encouragements. Toujours est-il qu'elle a une large part dans l'argot populaire; quelquefois même l'argot bourgeois ne dédaigne pas d'y puiser quelque peu lorsque sa porte est préalablement fermée. C'est qu'en effet, certaines de ses expressions sont très énergiques, parfois spirituelles, et quoiqu'elles soient à juste titre tabouées dans les relations mondaines, elles peuvent vivement frapper le psychologue.

Cependant cette grossièreté n'existe pas toujours et même la glose populaire obéit à d'autres instincts qui semblent inconciliables avec celui-là. C'est ainsi que cette glose porte des traces nombreuses d'*euphémisme*. Tout à coup, le peuple recherche tout particulièrement la décence pour exprimer certaines actions et recourt à ce procédé avec plus de soin que l'homme du monde lui-même. Il en est ainsi davantage s'il s'agit de la cleptoglose, c'est-à-dire de l'argot des malfaiteurs, ces derniers l'emploient surtout en ce qui les concerne. C'est ainsi que le bagne à vie était une chambre des pairs; le vol, une affaire; les poucettes, une alliance. Mais à un tel genre d'expression, il se mêle une pointe d'ironie, si bien qu'on ne sait lequel domine, l'euphémisme ou l'ironie un peu voilée. Cependant, dans la démoglose ordinaire, c'est certainement l'euphémisme qui l'emporte et même dans l'aco-

glose où l'on trouve ces expressions : influencé pour ivre, situation intéressante, avoir des espérances, etc.

L'*ironie* est un autre instinct, en effet, profondément psychique, mais qui a pris naissance dans la différence des classes. Lorsque l'homme du peuple ne peut obtenir ce qu'il voit dans ce qu'il appelle *la haute*, il se met tantôt à le dénigrer, tantôt, au contraire, pour se placer au niveau, à rehausser ce qui le concerne, comme pour confondre le tout. La balle est une prune, ce qui est beau est délirant, donner un souffet est confirmer; celui qui reconduit un homme ivre est son ange gardien. De même les coups deviennent la danse; battre, c'est soigner; la maîtresse est la marquise.

On glisse sur cette pente jusqu'au calembour que des hommes célèbres ont cultivé et dont la survivance ne doit pas surprendre. Cependant on ne l'observe très fréquente qu'au dernier degré de la cataglose, dans la cleptoglose. Les criminels ont pour lui un goût singulier, ils se complaisent dans les jeux de mots, mais en somme ce n'est qu'un élément adventif et non fondamental.

Il en est autrement des exclamations appelées vulgairement jurons très usitées dans les classes populaires et qui comprennent aussi tout un vocabulaire grossier exclamatif, mais ils appartiennent à peine à la démoglose, parce que les mots ainsi employés font partie du langage normal et que leur emploi seul est particulier. Elles répondent cependant très intimement à un penchant psychique, en exprimant vivement les passions dont elles sont la traduction directe. Aucune autre phrase ne saurait dire ce qu'elles disent d'une seule émission de voix, mais c'est le langage de la sensation et il est distinct de celui de la pensée que nous envisageons ici.

Le langage *elliptique* est très caractéristique au point de vue psychique et très fréquent dans les diverses gloses. Ils satisfait au besoin de rapidité et à un autre très différent, quoique d'application connexe, plus psychique encore, celui de *sous-entendre* une partie de sa pensée.

Le besoin de rapidité est commun à toutes les classes et le savant qui dit ; *dolicho*, pour *dolicocéphale* n'y obéit pas moins que le bourgeois qui dit : *vélo* pour *vélocipède*, *auto*, pour *automobile* et *bachot* pour *baccalauréat*. La classe populaire en fait aussi un fréquent emploi, mais celui-ci est beaucoup plus remarquable, lorsque, au lieu de s'appliquer à un mot, il s'applique à une proposition tout entière. Le peuple abrège aussi dans la grammaire où il supprime partout l'e muet, mais le procédé ne commence à devenir psychologique que lorsqu'il s'agit de la phrase.

Il est alors psychologique en ce sens qu'il n'exprime pas toute la pensée, mais en laisse *deviner* une partie, ce qui offre un charme singulier et pour celui qui parle et pour son auditeur. Il suppose entre eux une sorte d'entente préalable, ce n'est plus un *langage de classe*, mais d'*intimité*. Le langage lettré a des ellipses célèbres, par exemple le *quos ego*... de Virgile; celles-ci sont plus pittoresques. Nous en citerons quelques unes, le verbe est généralement présent, c'est plus souvent le complément qui manque, l'interlocuteur doit le deviner : la mener douce (il s'agit de la vie); je la trouve mauvaise (la plaisanterie que vous me faites); je te la pince (la main), quoi de plus familier? Ça ne me dit rien (quoi? ce qu'on me propose); ajoutez le sens détourné du mot : dire : en voir de grises (des calamités). Peut-on trouver une expression plus imagée, plus saisissante. Se tenir à quatre; ce qui m'en empêche; allons-y; je ne te dis que ça; j'en ai soupé (je n'en veux plus, j'en suis rassasié). Enfin cet incomparable; *avoir de quoi*, que le peuple comprend si bien et prononce avec tant d'admiration : de quoi satisfaire tous ses désirs, on voit défiler devant l'esprit tout ce qui peut être le bonheur. Combien l'expression serait affaiblie si l'on disait : avoir de quoi être heureux, ou jouir de la vie, ou toute autre chose, l'ellipse qui suit *de quoi* élargit l'horizon de tout l'infini des désirs.

Un autre instinct de l'esprit qui se manifeste dans l'argot, c'est la recherche du *subjectif*. Il s'agit de la personnalité soit de l'homme en général, soit surtout de celui qui pense, prise comme image. L'homme rapporte tout à soi, pendant longtemps du moins, il ne voit que lui-même, l'altruisme a fait poindre plus tard la famille et l'humanité, mais c'est avec plaisir qu'il revient à soi. Tel est l'instinct du subjectif et du moi. Quoi d'étonnant si un penchant aussi fort laisse sa trace sur le langage et surtout sur l'argot, tout naïf et spontané. Aujourd'hui encore l'homme du peuple ne dira pas : j'ai mal au bras, à la jambe, mais bien : j'ai mal à mon bras, à ma jambe. C'est exprimer combien il tient aux diverses parties de son corps, il en parle d'ailleurs à chaque instant. Il leur crée même dans son imagination une annexe; le bras n'est peut-être pas assez long, ni assez fort, mais il est suivi de l'outil qui travaille, de l'arme qui tue, de tout autre instrument très personnel. Le sauvage ne possède guère autre chose, et l'homme du peuple pas beaucoup plus, si ce n'est quelques meubles rudimentaires qui complètent le chez soi. Hé bien! lorsqu'il voudra exprimer une idée abstraite ou immatérielle, il se servira des noms des parties de son corps, ou de ses outils : son intelli-

gence deviendra sa tête; son ouïe, son oreille; sa sensibilité sera son cœur ou son foie comme dans les langues de Costa Rica; la colère est bien dans le nez suivant l'image biblique. Il n'est donc pas étonnant que dans l'argot, destituer soit fendre l'oreille; exciter soit monter la tête et que diffamer soit déshabiller; enfin, ce qui est très pittoresque, plaire, taper dans l'œil. Cet instinct de la subjectivité a été le facteur d'expressions d'une grande partie de l'argot et on le retrouve dans les trois catagloses.

L'homme ne se borne pas à cette grande complaisance pour soi-même, il possède un tout autre instinct très marqué, c'est celui à l'*anthropomorphisme* dont les mythologies apportent tant de preuves. Nous entendons par là non celui par lequel il cherche à créer ou à transformer la divinité à sa propre image, mais celui qui le fait attirer vers lui le monde inférieur, en particulier le monde animal. La métensomatose en est une des manifestations; il ne sait pas bien la limite précise qui peut le séparer des autres êtres et tend à l'abolir. Son esprit passe dans le corps d'un animal (métempsychose); il converse avec les animaux, ou ceux-ci entre eux (fables), les animaux prennent une vie humaine pour toujours ou pour un moment (contes divers). Quoi d'étonnant alors si l'argot en vient à donner aux diverses parties du corps humain les noms de celles du corps des animaux ou à des actions humaines les noms d'actions animales; il n'y a pas là pour lui un blasphème; d'ailleurs ces animaux ne sont-ils pas ses fidèles compagnons dans ses travaux agricoles? Il va plus loin, il donne ces noms, même à des idées immatérielles et abstraites qu'il incarne ainsi. L'animal devient comme son *totem* linguistique. Enfin chaque classe d'hommes ayant telle ou telle qualité va devenir la classe d'animaux possédant ou semblant posséder la même. Le paresseux est le lézard (étendu au soleil); l'idée fixe, c'est un hanneton; l'imbécile, une huître; la dupe, un pigeon, et tout cela appartient à la cataglose supérieure. Le dos est le rable. Dans la cryptoglose, l'homme calomniateur est un aspic, le palais de justice une cigogne, le geôlier un chat, et le gendarme un lapin ferré.

Ce n'est pas tout, satisfaisant davantage cet instinct et considérant aussi les végétaux et tous les êtres comme fongibles, pour ainsi dire, avec lui-même, il se les assimile, et cette assimilation est un facteur fécond de l'argot. Les êtres inanimés se personnifient, s'humanisent sous cet anthropomorphisme puissant, et il en est de même des actions de ces êtres, aussi bien que d'eux-mêmes; un mensonge, c'est une ficelle; un incapable, un fruit sec; un homme important, un gros légume; une bêtise, une brioche. Mais les

verbes de cette catégorie sont plus fréquents : ne pas mettre tous ses œufs dans le même panier; saler, pour reprocher; coffrer pour emprisonner; bûcher pour chercher à nuire.

Nous avons dit plus haut que l'homme a le goût du concret et de l'individuel. Il y satisfait d'une manière remarquable en argot, par un procédé qui n'est pas très fréquemment employé, mais qui réalise puissamment cet instinct. Lorsqu'il s'agit d'une qualité ou d'un défaut par exemple, il l'exprime par le nom d'un personnage historique ou devenu célèbre dans une œuvre de littérature, pris comme type de cette qualité ou de ce vice; il évite ainsi l'expression abstraite. En supposant que l'histoire du personnage soit connue, il y a là encore une espèce d'abréviation. Le langage lettré emploie bien un moyen semblable, lorsqu'il dit un Harpagon pour un avare, un Alphonse, un Tartuffe, mais l'usage est plus fréquent en argot. Le Jean-Jean est un nigaud, le concierge devient un Cerbère; le banquet est un Balthazar. On emprunte aussi les noms de pays ou de peuples : le Bohême; l'avare est un Arabe ou un Juif. Cependant le procédé est secondaire et beaucoup des mots employés ainsi descendent du parler lettré.

Tels sont les principaux éléments psychiques de la cataglose. Nous allons maintenant décrire les différents procédés employés par celle-ci en transportant ces éléments dans son langage à ses étages différents.

II

Les procédés mis en œuvre par les diverses catagloses ou argots sont les suivants; ils sont généralement basés sur les tendances psychiques que nous venons de décrire, aussi n'aurons nous besoin pour plusieurs d'entre eux qui en sont les dérivés directs que d'une simple mention.

Parmi ces procédés, les uns non seulement réalisent des principes psychologiques, mais sont psychologiques eux-mêmes, les autres sont purement mécaniques ou conventionnels, ces deux dernières classes demeurent, en réalité, hors de notre sujet; nous devons cependant en dire quelques mots.

L'argot inférieur, celui de cryptoglose, peut apparaître parfois ne cherchant qu'un but, le but cryptologique obtenu par un seul moyen, ce qu'on pourrait appeler la *cryptologie abstraite* et directe, par conséquent complète et voulue. Par là même elle n'est plus partielle, ni intermittente comme l'est la cryptologie atteignant seulement un certain nombre de mots; elle est générale et les

affecte tous. C'est ce qu'on a appelé le procédé du javanais; on intercale entre les différents mots ou les différentes syllabes, tantôt la syllabe conventionnelle *av* ou *va* d'où son nom, tantôt *ar*, *on*, *ol*, *em*, de façon à rendre méconnaissable. Cette intercalation continue empêche, en effet, de comprendre, si la prononciation est rapide, quoiqu'aucun des mots de la langue ne soit changé. En raison du principe d'intercalation, nous proposons d'appeler ce procédé le *metaxisme*.

Parfois le procédé devient différent, l'intercalation n'a lieu qu'entre les mots, on enlève la première consonne d'un mot qu'on reporte à la fin, et on place au commencement un *l* sans doute emprunté à l'article, c'est ainsi que le mot *papier* devient *l-apier p-em* ou *l'apie-p-oc*.

Il suffit aussi, sans aucune intercalation, de défigurer le mot de différentes façons : ami devient aminche; alentour, alentoir; les (j)ambes, les ambes; le cabaret, le cabernon; crier, cribler; les syllabes finales *mar* et *ment* sont très usitées. Quelquefois on emploie une pure acrologie : orphe-lin, pour orfèvre; or-ïent pour or.

Nous n'insistons pas, parce qu'un tel procédé, s'il réalise un instinct psychique, la cryptologie, n'est nullement psychique lui-même.

Un autre procédé est celui qui consiste à employer un mot du vieux français pour remplacer un mot actuel et être moins facilement compris, c'est le procédé lexicologique, son résultat est psychique, ainsi que son point de départ général qui est le conservatisme, mais son procédé ne l'est pas, car c'est tout mécaniquement que les mots ont été conservés, nous l'avons décrit ci-dessus sous le nom d'archaïsme, nous n'insistons pas et nous passons aux procédés psychiques par eux-mêmes, à la troisième catégorie.

Ces procédés sont : 1° l'euphémisme, 2° l'ironisme, 3° l'individualisation, 4° l'ellipse, 5° l'interjectisme, 6° le néologisme, 7° le métalogisme, 8° la métamorphose des idées.

Nous ne nous occuperons pas des cinq premiers, parce que dans le chapitre précédent nous en avons donné de suffisants exemples, quelque intérêt que le sujet aurait à être traité plus en détail.

Le *métalogisme* est un procédé qui, malgré son importance, peut se décrire d'un mot, il est le produit d'un instinct psychique cryptologique. Quelque éloigné du parler commun que soit l'argot des malfaiteurs, il finit cependant par être connu, la police fait tous ses efforts pour le conquérir, et la science à son tour est indiscrète. Dès lors, il devient nécessaire de changer les mots trop connus et de les remplacer par d'autres, ils deviennent exclus du

dictionnaire argotique. Nous avons signalé un procédé analogue en usage dans les langues de l'Océanie et qui en a défiguré plusieurs. Il est déconcertant pour l'amateur de l'argot qui le voit se transformer tellement qu'à chaque instant il lui en faut connaître un autre.

Mais il reste le *néologisme* et la *métamorphose des idées* qui sont d'une extrême signification et sur lesquels il faut nous arrêter un peu.

D'abord le *néologisme*. S'il s'agissait de créer des mots nouveaux de n'importe quelle manière, si cette création n'avait qu'un but cryptologique direct, s'il était conventionnel, ce serait peu intéressant. Mais il se fait dans une direction unique, il rappelle les processus primitifs de l'esprit humain, et il n'a, pour ainsi dire, pas de but; aussi doit-il attirer toute l'attention du psychologue.

La formation première des langues repose tout entière sur le principe de l'expression du noumène par le phénomène. L'homme, c'est le pensant (*manus*); le cheval, le rapide (*açvaa*), le ciel, le creux (κοιλον); en sanscrit, *guh-ila*, la forêt, dérive de *guh*, cacher; *bandhura*, sourd, de *bandh*, lier; *vyâma*, le ciel, de *vye*, couvrir; *bidh-aka*, l'épée, de *bidh*, fendre; *vay-as*, l'oiseau, de *vay*, aller; *varshana*, la pluie, de *vrsh*, arroser; *idh-ma*, le bois, de *idh* brûler: *tan-ta*, le fil, de *tan* étendre; *diva* le jour, de *div* briller. Partout et toujours, c'est la qualité ou l'action qui a dénommé la substance.

Hé bien! les trois argots, les trois catagloses, ont, lorsqu'il s'est agi de se faire un vocabulaire et que les mots archaïques conservés ne suffisaient plus, puisé à la même idée. Il existait un mot français qui n'exprimait plus actuellement l'objet par ses qualités ou ses actions, mais abstraitement dans son ensemble et par son être; les argots l'ont remplacé par d'autres mots du langage courant, il est vrai, mais n'exprimant jusque-là que des qualités ou des actions, des adjectifs ou des verbes accommodés. Parmi les diverses catagloses, c'est celle inférieure, la cryptoglose, qui a fait l'usage le plus fréquent de ce procédé. On le retrouve aussi en abondance dans les argots étrangers, notamment dans le fourbesque.

Nous devons illustrer cette définition par quelques exemples; on verra que l'effet est très pittoresque et que c'est souvent avec un rare bonheur que la langue verte a dénommé à nouveau naïvement et exactement des objets dont le nom régulier ne parle qu'à l'intelligence et nullement au sentiment ou à l'imagination.

Les yeux sont les ardents, la montre est l'arrondie ou la babillarde; le vent, le brisant; la main, le battoir; le bœuf, le beu-

glant; l'argenterie, la blanquette; la dent, la branlante, de même que la chaîne; le canon, le brutal; le tambour, le bruyant; la plume, la barbe; l'argent, le blanc; le soleil, le blond; le foyer, le brûlant; la lanterne, la brûlante; l'échelle, la barrée; le cœur, le battant; la langue, la bavarde; la lune, la blafarde; le mouton, le bêlant; le cor de chasse, le bistourné; le lait, le coulant; le couteau, le coupe-lard; l'épaule, la courbe; le juge d'instruction, le curieux; la mort, la camuse (nez camus); la noix, la cassante; la lune, la changeante; l'œil, le clair; le logis, le creux; le rat, le croquant; le fer, le dur; l'étoffe de soie, la douce; la lime, la doucette; le juge, l'endormi; les oreilles, les escoutes; les ciseaux, les fauchants.

Nous nous arrêtons, car la liste est inépuisable.

L'argot italien ou fourbesque à la même richesse. En voici un spécimen : *albume* : blanc d'œuf, argent; *antigo*, vieux, maître; *calda*, chaude, taverne; *cara*, chère, sœur; *devota*, dévote, âme; *fangosa*, fangeuse, anguille; *faticosa*, pénible, échelle; *furbo*, fourbe, camarade; *muto*, muet, serviteur; *negroso*, noir, charbon; *polita*, lisse, tanche.

En allemand *roetling*, ce qui est rouge, le sang; *scheinlinge*, les brillants, les yeux; en anglais, *bleater*, ce qui bêle, le mouton; *stamper*, le soulier; en espagnol : *alba* la blanche, le drap de lit; *peloso*, ce qui est poilu, la jupe; *desossada*, celle qui est sans os, la langue.

Au point de vue littéraire, ce retour naïf au genre d'expression primitif est fort poétique.

La *métamorphose* des idées est cependant un procédé bien autrement puissant, elle domine tout l'argot et devient de plus en plus riche à mesure qu'on descend aux couches inférieures. En quoi consiste-t-elle?

Nous avons observé que la cataglose a une tendance à matérialiser l'expression des idées et en même temps à rabaisser celles-ci, à les dénigrer, pour ainsi dire; d'ailleurs ces deux tendances sont connexes. L'idée abstraite est convertie en idée concrète, celle d'un objet immatériel en celle d'un objet matériel, et s'il s'agit d'objets ou d'actions matériels dès l'origine, on convertit l'idée de l'objet matériel supérieur en objet matériel inférieur. Il doit y avoir par conséquent dans les objets et les idées une sorte de *hiérarchie* qne la cataglose davra observer pour réaliser ce système.

Il en est ainsi, et les êtres, de même que les actions de ces êtres, seront divisés en plusieurs catégories : la première et la plus haute comprendra les idées immatérielles et abstraites et parmi elles l'esprit de l'homme et ses diverses fonctions : l'intelligence, la

volonté, comprendre, vouloir, etc. La seconde catégorie, cette fois matérielle, renferme les divers membres du corps humain, la tête, la main, l'oreille et leurs actions et aussi par extension les armes et les outils qui sont le prolongement des membres, et les objets familiers, quoique externes, annexés à l'homme, tout ce qui constitue sa famille et sa maison. Ici la *subjectivité concourt avec la matérialité* pour créer une classe importante. La troisième catégorie est celle du règne animal, les animaux sont les imitations de l'homme; d'ailleurs leur corps possède avec le sien de grandes ressemblances, enfin ils sont ses serviteurs fidèles et utiles, on conçoit dès lors qu'ils forment une classe distincte. Le surplus de l'univers reste confondu devant le regard humain, il forme une quatrième catégorie, celle du monde inanimé; ce sont les choses opposées aux personnes. Cependant bientôt cette catégorie *se dédouble* et il s'en forme ainsi une cinquième qui comprend les êtres les plus inférieurs, un peu arbitrairement rangés, mais cependant non sans une certaine logique relative à l'esprit de celui qui parle.

Le monde ainsi distribué en plusieurs classes, il se fait dans la cataglose une descente continue d'échelon en échelon des êtres ou des actions. L'idée d'une chose immatérielle et abstraite se convertit pour l'expression en celle d'une chose matérielle et humaine; cette dernière se convertit à son tour en celle d'une chose ou d'une action relative à l'animal; pour celles relatives aux êtres inanimés, il y a descente aussi de l'étage supérieur à l'étage inférieur. C'est une *transposition continue*, une véritable *métamorphose* s'accomplissant de série à série.

Ce n'est pas tout, cette descente peut s'opérer aussi *omisso medio*, de l'échelon supérieur à celui le plus inférieur, il le faut bien quand il s'agit des idées abstraites et immatérielles, elles sont tellement nombreuses que les mots relatifs aux diverses parties du corps ne sauraient suffire pour les exprimer. On les convertit alors en un nom d'animal ou en celui d'une chose inanimée, sans un plus long procès.

Toutes ces métamorphoses s'accomplissent dans chacun des trois argots que nous venons de décrire.

Nous allons donner quelques exemples.

1° Conversion d'une idée d'êtres ou d'actions abstraits ou immatériels en celle d'un membre du corps humain ou des armes, outils qui en forment le prolongement ou d'une action accomplie par ce corps.

L'argot familier fournit les exemples suivants : avoir la bouche

en cœur; y avoir un cheveu; ne pas se donner des coups de pied; avoir une dent contre; ne dormir que d'un œil; empoignant; s'en battre les flancs; donner sa langue au chat; faire marcher au pas; se prendre aux cheveux; prendre sous son bonnet; rasant; sauter (faire faillite; sauter le pas; tirer la langue; être tué (étonné); se faire de la bile. Nous n'expliquons pas ces termes, le sens en est trop connu.

Voici des exemples tirés de l'argot populaire : avoir les côtes en long (être paresseux); se casser le nez; clouer le bec; défriser; avoir dans le nez; bête comme ses pieds; n'avoir pas froid aux yeux; manchot (maladroit); mener par le bout du nez; ventru, etc.

Enfin de la langue verte :

Fièvre cérébrale pour accusation capitale; cracher pour parler; malade pour prisonnier; pincer pour voler; sentir pour aimer; convalescence pour surveillance de la haute police; être chanté, être dénoncé; étourdir, solliciter; être bien portant, être libre.

Nous proposons de donner à ce procédé un nom technique, celui de *somatomorphose*, en signalant le point d'arrivée; quant au point de départ il est sous-entendu, parce que c'est le second qui varie. Cela signifie : la transformation en un mot relatif au corps humain.

2° Conversion de la même idée abstraite ou immatérielle en un corps d'animal ou en l'un de ses membres ou en une action animale.

Exemples tirés de l'argot familier ou œcoglose.

Femme galante, biche, cocotte, grue, etc.; ennuyer, tanner; éveiller, secouer les puces; s'amollir, s'avachir; idée fixe, hanneton; le dernier coup, le coup du lapin; imbécile, moule; un sale oiseau, etc.

De l'argot populaire ou démoglose :

Être fou, avoir une araignée au plafond; niais, buse; prison, cage; gendarme, chardonneret; mauvaise humeur, chèvre; sotte, dinde; fine mouche; graisser la patte; un loup; un homme rusé, un mâtin; poule mouillée; rosse, etc.

De la langue verte ou cryptoglose :

Geôlier, chat; sans courage, limande; diable, mulet; contrebandier, renard; cardinal, écrevisse; vagabond, escargot; pauvre, fretin; juge, chat fourré.

Nous proposons d'appeler ce procédé *zoomorphose* puisque c'est la transformation en un des membres ou des actions de l'animal.

3° Conversion de la même idée immatérielle en celle d'un objet inanimé en substance ou en action.

Exemples tirés de l'argot familier.

Ils sont très nombreux : tête chauve, acajou; payer un acompte, arroser; faire taire, river le clou; délaisser, lâcher d'un cran; tromper, rouler; gronder, saler; folie, coup de marteau; camarade, vieille branche; homme ennuyeux, rasoir; réussi, pommé; s'attrister, broyer du noir.

De l'argot populaire :

Courage, atout; beaucoup, à tout casser; déraisonner, perdre la boussole; tromperie, carotte; dénonciation, coup de casserolle; ivresse, coup de soleil; perdre la raison, déménager; dissimuler, gazer.

De la langue verte :

Escroquer, briser; mentir, craquer; être condamné, être cuit; bavarder, dévider; juger, gerber; commander à cuire, envoyer à l'échafaud; épicer, veiller; prison, tas de pierres; sournois, lime sourde.

Nous proposons d'appeler ce procédé *pragmamorphose*, la fin de la transformation étant un être inanimé, une chose.

Ici se termine la transformation de la chose ou de l'action immatérielle en diverses classes de choses ou d'actions matérielles. L'ensemble forme : 1° la somamorphose, 2° la zoomorphose, 3° la pragmamorphose.

Mais à son tour l'objet qui consiste en une partie du corps humain peut se transformer par l'expression en une partie du corps animal ou en un objet inanimé et enfin l'objet inanimé lui-même, s'il a quelque aspect supérieur, peut devenir un objet inférieur.

Voici des exemples de ces trois procédés.

4° Conversion d'un membre humain et de ses actions en un membre animal :

La face devient l'abajoue; le bras, l'aile; les lèvres, les babines; la peau, le cuir ou la couenne; la chair, la viande; les dents, les crocs; la bouche, la goule ou la gueule; le visage, le grouin; l'estomac, le jabot; les cuisses, les jambons; les favoris, les nageoires; la ride, la patte d'oie; les doigts, les pilons, etc.; le corps entier, la carcasse; les cheveux, les crins; la main, la patte.

De même nourrir, c'est abéquer; pleurer, c'est beugler; parler, c'est glousser; demeurer, c'est nicher ou percher; couper les cheveux, tondre.

Nous proposons d'appeler ce procédé mixte par un mot exprimant cette fois les deux termes de la transformation : *somazoomorphose*.

5° Conversion d'un membre humain ou de ses actions en un objet inanimé.

Le bras ou la main devient l'anse; le menton, la banquette; la tête, le caisson, ou la coloquinte, ou la callebasse; les cheveux blancs sont des douilles savonnées; les cheveux, de la filasse; les jambes, des fuseaux; l'œil, un pruneau; la dent, une palette; l'œil, un quinquet; la poitrine, le coffre.

Nous proposons d'appeler ce procédé mixte du nom de *somapragmamorphose*, car il part du corps humain pour aboutir à une chose.

6° Conversion d'une chose supérieure en une chose réputée inférieure.

Le cabaret (par mépris) devient une cambuse; l'argent, de la galette; la grosse montre est un oignon; le violon est un sabot; le fiacre, un sapin; de même, l'eau-de-vie, du tripoli; délaisser c'est balancer; une maison est une baraque; une chambre, une boite; la pendule, une breloque. Les exemples sont très nombreux.

Nous proposons d'appeler ce procédé *catamorphose*; son but est d'abaisser simplement, il ne s'agit plus de faire descendre d'une catégorie à l'autre.

Tels sont les moyens très nombreux employés par le procédé général de *métamorphose des idées* pour former les divers argots. Il s'agit toujours de rendre l'idée de plus en plus matérielle; on peut l'abaisser de plusieurs degrés; généralement l'abaissement à un seul suffit.

C'est un processus éminemment psychique; on peut même dire que les mots n'y entrent pour rien, car si des expressions sont supprimées, il n'y a pas de mots ajoutés à la langue; par le seul effort psychique, cette partie de l'argot se trouve créée de toutes pièces.

Les divers parlers argotiques ou cataglose pourraient être étudiés utilement à beaucoup d'autres points de vue. A celui de la littérature par exemple, ils fournissent les plus saisissantes expressions et les plus vives images; aussi nos littérateurs du dernier siècle s'en sont-ils emparés. Au point de vue linguistique, ils incitent aux plus intéressantes recherches. Ici nous n'avons voulu en traiter qu'au point de vue psychologique; ils constituent, en effet, comme nous avons essayé de le démontrer, une psychologie latente des plus riches, presque inexplorée, qui demanderait une plus ample étude, mais dont nous avons voulu seulement signaler la haute importance et tracer les lignes principales.

Raoul de la Grasserie.

SUR L'EXPRESSION NUMÉRIQUE DE L'INTELLIGENCE
DES ESPÈCES ANIMALES

C'est un fait aujourd'hui admis par tous les biologistes que le poids de l'encéphale d'un individu d'une espèce donnée est fonction, d'une part, de la masse organique de cet individu, et du degré d'évolution organique et psychologique ou, si l'on préfère, de l'intelligence moyenne de l'espèce, en désignant par ce mot non pas seulement les qualités intellectuelles au sens étroit et banal du mot, mais aussi des qualités cérébrales secondaires, comme l'acuité de la vision, l'aptitude à la coordination des mouvements, la finesse de l'ouïe, etc.

La recherche d'une expression satisfaisante de cette relation, et précise au point qu'elle permît d'exprimer par deux chiffres, la part qui revient à l'un et l'autre facteur dans le poids de l'encéphale total, a donné lieu depuis trois quarts de siècle à de très nombreux travaux.

Malgré tant d'efforts et l'intérêt qui s'attache à certaines de ces investigations les résultats étaient demeurés jusqu'à ces récentes années contestables, quand Eugène Dubois, de La Haye, qui découvrit à Java le *Pithecanthropus erectus*, dans une étude très remarquable parue en 1897 dans le *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, jeta sur la question un jour nouveau et formula une expression de cette relation infiniment plus satisfaisante que toutes celles qui avaient été proposées jusque-là.

Des recherches récentes ont démontré qu'il s'agissait là d'une véritable loi, parfaitement générale quand on l'énonçait sous une certaine forme. Nous ne pensons pas que ces résultats puissent laisser indifférents les philosophes et les psychologues en particulier.

Hâtons-nous de dire que ce ne sont pas des différences individuelles dans un groupement naturel donné, que le poids de l'encéphale (ou des hémisphères cérébraux) permet d'évaluer; ce ne peut être que le niveau intellectuel moyen d'une espèce tout entière, et ce sera sans doute bientôt, mais ce n'est pas encore, celui d'une race par rapport à une autre race, dans les limites d'une espèce donnée.

C'est en partie faute de l'avoir envisagé sous une forme suffisamment générale, en ne se préoccupant que de différences individuelles, que le problème du parallélisme du niveau de l'évolution organique et psychologique et du poids de l'encéphale resta si longtemps stationnaire.

Ce fut longtemps aussi faute de tenir compte du second facteur, que nous indiquions, la masse du corps, la masse réelle, physiologique, très difficile à évaluer, et que viennent masquer le plus souvent, surtout chez l'homme, les variations individuelles d'embonpoint ou l'émaciation pathologique.

Lorsqu'on eut compris cette dernière cause d'erreur, on pensa que le problème se trouverait résolu en considérant non plus le poids absolu de l'encéphale, mais le poids relatif, c'est-à-dire le nombre de grammes ou de fractions de grammes rapporté au kilogramme ou au gramme d'animal. Mais il n'en fut rien; le poids relatif du cerveau de l'homme qui est de 1/46 à 1/45 se trouvait dépassé par un certain nombre d'animaux de très petite taille, comme la musaraigne, le singe-lion, le tupojie javanais, la chauve-souris à moustache (*Vespertilio mystacinus*), etc.; pour un groupe naturel donné, la loi est d'ailleurs générale : les individus de petite taille y sont extrêmement avantagés sous le rapport du poids encéphalique relatif; l'explication physiologique de ce fait reste encore incertaine; ce fut en la cherchant que Dubois fut amené à trouver la solution du problème qui nous occupe.

Vers 1880 les recherches entreprises dans ce sens n'étaient rien moins qu'encourageantes, puisqu'on aboutissait à ce résultat que, par le poids absolu de son encéphale, l'homme se trouvait placé très au-dessous de certains grands mammifères comme la baleine ou l'éléphant, et par le poids relatif il était infiniment distancé par des animaux de très petite taille comme la musaraigne ou le serin qui n'ont jamais passé cependant pour être doués brillamment sous le rapport intellectuel.

Le problème semblait donc inextricable, lorsqu'en 1882 Manouvrier en entreprit l'étude systématique.

Bien que nous n'adoptions par ses conclusions et que la façon même dont il l'aborda ne nous paraisse pas à l'abri de toute critique, il n'est que juste de reconnaître le pas considérable qu'il lui a fait faire, et l'ingéniosité de certains de ses aperçus.

Il eut le mérite incontestable en faisant porter ses recherches sur d'assez nombreux animaux et sur l'homme en particulier ce qui constituait une difficulté de plus eu égard aux nombreuses causes d'erreur, atrophie sénile, hypermégalie pathologique, etc., dont il

sut faire une judicieuse et rigoureureuse critique), d'établir d'une façon définitive la double influence que nous avons dite : celle de la masse organique d'une part (ou plutôt d'une certaine puissance de cette masse, représentative d'une grandeur géométrique, la surface, ou peut-être d'un complexe de grandeurs géométriques), et d'autre part, celle de l'intelligence sur le poids de l'encéphale.

Cette notion fondamentale sans doute entrevue avant lui, mais mal comprise, c'est lui qui la précisa, qui la vulgarisa et en consacra définitivement la valeur scientifique.

Il fut moins heureux, quand, serrant le problème de plus près, il voulut exprimer sous une forme algébrique la part de l'un et l'autre facteur. De très nombreux documents qu'il recueillit lui-même ou qu'il emprunta à des sources autorisées, il tirait cette conclusion « qu'en choisissant le poids du fémur comme la plus exacte représentation de la masse organique, il devenait possible d'évaluer séparément dans le poids de l'encéphale C une partie m proportionnelle à la masse organique M et représentée par le poids fémoral, retranchant m de C on devait obtenir une quantité i, *indépendante de M* et par suite représentant *la quantité cérébrale en rapport avec l'intelligence* dans la mesure où celle-ci est en rapport avec le développement quantitatif de ses organes spéciaux ». Il formait dans ce but deux groupes d'individus de même espèce égaux en intelligence mais très inégaux quant aux masses μ et μ' représentées par les poids fémoraux, et par suite, quant aux poids encéphaliques C et C'.

« La différence C — C' en ce cas doit être attribuée tout entière à la différence $\mu - \mu'$; la quantité m à isoler étant supposée proportionnelle à μ et à C — C' on a :

$$\frac{m}{\mu} = \frac{C - C'}{\mu - \mu'}$$

d'où

$$m = \frac{(C - C')\mu}{\mu - \mu'}$$

et alors

$$i = C - m$$

et la quantité i étant égale par hypothèse dans les deux groupes envisagés on a $m' = C' - i$. » L'homme se trouvait placé cette fois en tête de la série des vertébrés et à une grande distance des animaux les moins éloignés de lui.

La valeur de i pour l'homme devenait égale à 957 grammes. Deux gorilles très différents par la taille et vraisemblablement peu différents sous le rapport de l'intelligence donnaiënt $i = 167$ grammes.

Un chien griffon et un terre-neuve supposés égaux en intelligence donnaient $i = 40$ grammes.

Quelque progrès que comportât cette expression du poids encéphalique, elle ne nous paraît pas absolument satisfaisante.

Ch. Richet, traduisant sous une forme plus absolue et moins prudente la pensée de Manouvrier, voit dans la quantité *i* la quantité invariable de cerveau servant à l'intelligence d'un chien.

« Autrement dit, à supposer un chien adulte réduit au minimum de taille imaginable, il aurait encore 45 grammes de cerveau ».

Cette déduction est parfaitement logique. Mais si l'on suppose une espèce donnée, d'une taille donnée, et dont le degré d'évolution organique, dont l'intelligence atteint un certain niveau pour cette espèce, le poids *i* d'encéphale en rapport avec ce degré d'évolution atteindra une certaine valeur; et pour une espèce beaucoup plus petite, dont l'intelligence n'est pas inférieure et pourra même être considérée comme supérieure à celle de l'espèce précédente, le poids de l'encéphale totale peut n'être même pas égal à cette quantité *i*.

En d'autres termes, à supposer que *n* grammes soit la quantité de substance nerveuse qu'implique et nécessite l'intelligence d'un animal A, celle d'un animal infiniment plus petit *a*, mais que rien n'autorise à croire inférieure, impliquera donc une quantité au moins égale de substance nerveuse qui la supporte : or l'encéphale *total* de *a* pourra ne pas même atteindre ce chiffre.

Il est donc évident que, dans l'hypothèse que nous envisageons, que M. Manouvrier envisage aussi, d'ailleurs, et qui est on ne peut plus vraisemblable, la formule qui exprime sous forme d'une somme de deux quantités pondérables le poids encéphalique total est inapplicable. M. Manouvrier l'a d'ailleurs fort bien compris; il a pris soin de faire toute réserve sur l'interprétation de Ch. Richet.

Mais nous ne croyons pas que cette réserve soit justifiée.

Dire en effet que « la quantité *i* indépendante de *m* représente la quantité cérébrale en rapport avec l'intelligence dans la mesure où celle-ci est en rapport avec le développement quantitatif de ses organes spéciaux » et dire que pour le chien « cette quantité *i* représente la quantité invariable de cerveau servant à l'intelligence d'un chien », c'est apporter, nous semble-t-il, dans l'expression d'une même pensée une dose inégale de prudence, mais ce n'est pas exprimer deux pensées essentiellement différentes.

Au surplus, les réserves mêmes que fait M. Manouvrier sur la signification de la quantité *i* qu'il finit par considérer comme « ne pouvant être une constante indépendante de la quantité *m* ou de

la masse organique générale », équivalent presque à la négation même du sens de sa formule. Il est bien clair que si la quantité *i* n'est pas indépendante de la masse organique générale, elle n'est plus l'expression de l'intelligence.

Eugène Dubois, très frappé comme ses devanciers de la valeur considérable que prend le poids relatif de l'encéphale (rapporté au gramme ou au kilogramme d'animal) chez les animaux de petite taille, rechercha qu'elle en pouvait être la raison physiologique et anatomique.

Brandt avait formulé déjà cette hypothèse que les processus physiologiques qui sont tous sous la dépendance du système nerveux central, doivent avoir des centres d'autant plus développés qu'ils sont plus intenses.

Bischoff et Snell attribuaient de même chez les petits mammifères le poids relatif plus élevé de l'encéphale à ce que celui-ci, outre ses fonctions psychiques, préside aux processus d'échange qui sont relativement plus grands à mesure que le corps de l'animal est plus petit et que sa surface est relativement plus grande.

Dubois formula contre ces vues deux objections. Tout d'abord le poids de l'encéphale ne croît pas d'une façon exactement proportionnelle à la surface, il croît plus vite ; en outre c'est une vue erronée que de croire que le cerveau préside d'une façon prépondérante aux échanges organiques ; s'il y préside, ce n'est que faiblement et non principalement. Cette dernière affirmation de Dubois ne peut plus être considérée aujourd'hui comme absolument exacte.

L'analyse expérimentale a montré les relations du cerveau avec le tissu musculaire dont il règle l'activité fonctionnelle. Belmondo démontra que chez des pigeons, les uns sains les autres décérébrés, l'excrétion de l'azote qui mesure l'œuvre de désassimilation des tissus a varié considérablement au point d'être réduite chez les seconds à moins de la moitié de la valeur qu'elle a chez les premiers.

Il est vrai que Corin et Van Beneden démontrèrent que l'ablation des hémisphères cérébraux ne modifie pas sensiblement chez le pigeon l'excrétion de CO^2 (représentative de la *dépense énergétique* de l'organisme) ni la température. Mais ces expériences ne nous semblent pas absolument concluantes, parce que les pigeons décérébrés restaient au repos. La différence dans la dépense énergétique aurait pu s'accuser si les animaux restés libres avaient pu manifester leur spontanéité.

Quoi qu'il en soit, et bien que la critique de Dubois soit sur ce second point trop absolue, c'est par un ensemble de considérations différentes de celles de ses devanciers qu'il fut amené à trouver un rapport entre le poids du cerveau et l'étendue de la surface du corps.

Il les résume ainsi :

Il faut, dit-il, considérer l'encéphale comme entièrement formé de parties centrales d'arcs réflexes qui mettent en commun les nerfs sensitifs et moteurs.

« Chez des animaux également évolués au point de vue psychique le nombre des arcs réflexes et leur poids total sera à peu près proportionnel au nombre des fibres nerveuses sensitives; or, chez des animaux également évolués, mais de taille différente, il faut (sous la réserve de certaines considérations que nous indiquerons tout à l'heure) évaluer le nombre des fibres nerveuses sensitives d'après la grandeur totale de la surface perceptive des sens, et celle-ci de son côté d'après la grandeur de la surface du corps.

« D'autre part, de deux animaux très différents quant au degré d'évolution psychique, mais de même grandeur et avec des surfaces perceptives des sens de même étendue, et par suite un nombre de fibres nerveuses sensitives à peu près égal, aura le cerveau le plus lourd celui chez lequel les parties centrales d'arcs réflexes dont l'encéphale se compose ont atteint la plus haute complexité. »

Dubois arrive donc à formuler d'une manière très analogue à celle de Snell, mais en s'appuyant sur des données très différentes, le problème de la relation des poids du cerveau et de la surface du corps.

D'après lui, de deux *animaux d'organisation égale* (également évolués) et de même forme a et A dont les poids de leurs corps s et S sont connus, les surfaces se rapportent l'une à l'autre comme $\sqrt[3]{s^2} : \sqrt[3]{S^2}$[1].

Admet-on que le poids du cerveau, chez des animaux d'organisation également élevée et de forme identique augmente proportionnellement avec la surface du corps, les poids de leurs encéphales doivent aussi être l'un à l'autre comme

$$\sqrt[3]{S^2} : \sqrt[3]{S^2}$$

au lieu de $\sqrt[3]{S^2}$ on écrit $S^{2/3}$ ou $S^{0,666}$

1. La racine cubique du carré du poids du corps, multipliée par une constante K variable pour chaque espèce animale, exprime assez exactement la sur face.

2. C'est la formule de Meh : la racine cubique, etc.

Voudrait-on maintenant comparer les poids de l'encéphale d'animaux d'*organisation d'un degré différent* (inégalement évolués au point de vue psychique), la valeur trouvée $S^{0,666}$ devrait encore être multipliée pour chaque animal par un facteur qui exprime *le degré d'organisation de l'encéphale*, la céphalisation relative de l'animal en question, son intelligence au sens physiologique du mot; Dubois désigne ce facteur par *c*.

« Alors le poids de l'encéphale d'un animal dont le poids du corps est S serait égal à $c\,S^{0,666}$.

« De deux animaux d'organisation égale et de même forme dont les poids du corps sont *s* et S, les poids des encéphales seraient l'un à l'autre en proportion comme $c\,s^{0,666} : c\,S^{0,666}$ ou $s^{0,666} : S^{0,666}$. »

Appelons *r* cet exposant de S et de *s*. Il est théoriquement égal à 0,666. Pratiquement il faut s'attendre à le trouver différent, un peu moins élevé. La cause en est qu'on ne peut que théoriquement rapprocher la grandeur de la surface du corps de celle de la surface perceptive des sens.

En fait, « à mesure que le corps est plus petit, le nombre des fibres sensitives augmente relativement; une partie des surfaces perceptives des organes des sens devient relativement plus étendue, et dans une autre partie de ces surfaces les terminaisons des fibres nerveuses sensitives deviennent plus denses ». Il faut encore faire entrer en ligne de compte ce fait que chez tous les animaux l'épaisseur de l'écorce cérébrale est à peu près constante; pour posséder malgré cette épaisseur toujours égale, la même structure chez les grands et les petits animaux égaux en intelligence, le cerveau n'a pas besoin seulement d'un plus grand nombre de fibres conductrices, mais aussi d'un *accroissement proportionnel de la quantité d'écorce*.

Ces considérations faisaient donc prévoir que l'expérience donnerait des valeurs de *r* un peu différentes et moins élevées que la valeur théorique.

Mais, de toute façon, on était en droit de poser l'équation :

$$\left(\frac{S}{s}\right) r = \frac{E}{e}$$

ou $$r\,(\log S - \log s) = \log E - \log e$$

d'où $$r = \frac{\log E - \log e}{\log S - \log s}$$

Pour calculer cette valeur de *r* Dubois choisit parmi les pesées de Weber chaque fois deux espèces de différents groupes « en faisant

bien attention à ce qu'elles fussent semblables quant à l'intelligence et quant à la forme du corps, mais très différentes en taille ».

Il fallait en outre que les animaux fussent adultes et qu'ils présentassent la taille et le poids normaux pour leur espèce.

En calculant de la sorte l'exposant r pour l'orang-outang et le gibbon, une grande antilope et l'antilope pygmée, le lion et le chat, le rat et la souris, le grand écureuil de Java et notre écureuil commun, etc., Dubois trouva des valeurs presque identiques, en moyenne 0,56, les valeurs les plus éloignées étant 0,54 et 0,58 (écart insignifiant si l'on tient compte des variations individuelles).

La formule de Dubois répondait donc d'une façon très satisfaisante pour la série des mammifères à ce qu'on peut demander comme loi. La valeur de r une fois déterminée et reconnue constante pour un nombre suffisamment grand de déterminations, on déduit de l'équation $E = cS^{0,56}$ la valeur de c pour chaque animal. Cette valeur de c constante dans un groupe naturel donné, c'est, nous l'avons dit, la mesure du degré d'évolution organique et psychologique de ce groupe naturel, de son *intelligence* dans le sens le plus général donné à ce mot. Dubois l'a calculée pour un assez grand nombre d'espèces et les résultats obtenus correspondent parfaitement bien à ce que nous nous imaginons relativement à l'intelligence de ces espèces.

Les chiffres qui suivent, empruntés à Dubois, permettront de s'en rendre compte.

ESPÈCES	POIDS DU CORPS en grammes	POIDS DU CERVEAU en grammes	POIDS RELATIF DU CERVEAU	FACTEUR DE CÉPHALISATION
Homo sapiens ♂	66 200	1 431	1/46	2,8186
— ♀	54 800	1 224	1/45	2,6778
Hylobater syndactylus ♀	9 500	130	1/73	0,7607
Macacus cynomolgus	120 000	71	1/169	0,4636
Equus caballus	375 000	615	1/698	0,4380
Equus asinus	175 000	385	1/457	0,4390
Tapirus americanus	160 000	169	1/947	0,2026
Capra hircus	37 500	124	1/302	0,3358
Oryx beisa	107 000	280	1/382	0,4209
Conis familiaris lappori	12 040	70	1/372	0,3586
— Berh	46 000	123	1/373	0,2970
Felis leo	119 500	219	1/546	0,3093
Felis concolor	44 000	137	1/320	0,3403
Felis domestica	3 300	31	1/106	0,3284
Lepus cuniculus	1 420	9,7	1/146	0,1644
Mus decumanus	448	2,36	1/190	0,0767
Mus musculus	21	0,43	1/49	0,0770
Vespertilio murinus	33	0,445	1/75	0,043
— mysticinus	6,5	0,150	1/42	0,053

Des recherches récentes [1] ont démontré la généralité de la valeur de l'exposant somatique trouvé par Dubois. Elles ont porté principalement sur les oiseaux qui, pour des raisons morphologiques et à cause de la médiocrité des variations individuelles quant aux valeurs pondérales de l'encéphale, ont paru de bons matériaux d'étude.

La valeur moyenne de l'exposant de relation calculé sur 112 individus se rangeant dans un certain nombre de groupes naturels fut trouvée identique à celle indiquée par Dubois pour les mammifères : 0,56.

Nous ne croyons pas qu'un doute puisse subsister maintenant sur la généralité de la formule de Dubois et sur la constance de l'exposant somatique quand on le calcule d'espèce à espèce. Il est à peine besoin de remarquer que cette constance était absolument nécessaire pour que le coefficient céphalique *c* puisse revêtir la signification intellectuelle que nous lui attribuons. Quant à la signification de l'expression $S^{0,56}$, en tant que grandeur géométrique : elle reste encore à notre avis un peu imprécise. L'idée de Dubois, qui voyait en elle l'expression corrigée et affaiblie de la surface, est probablement trop simpliste. Nous ne discuterons d'ailleurs pas ce côté de la question qui s'écarte de l'objet de notre étude. Nous ajouterons seulement que la formule qui présente le poids encéphalique dans la forme d'un produit de deux facteurs, l'un intellectuel, et l'autre somatique, échappe à l'objection principale faite à ses devancières, puisque la valeur du coefficient céphalique *c* est entièrement indépendante du poids corporel et que le produit de *c* par $S^{0,56}$, c'est-à-dire le poids de l'encéphale, pourra même pour une valeur élevée de *c*, tendre vers une quantité infiniment petite, quand la masse organique de l'individu tendra elle-même vers 0; en un mot elle n'implique pas la nécessité, en contradiction avec ce que la plus banale observation permet de constater, qu'un animal atteigne une certaine taille pour présenter un certain niveau d'intelligence.

Disons enfin, en terminant, que, pour les oiseaux comme pour les mammifères, les diverses valeurs de *c* caractéristiques pour chaque groupe naturel, correspondent de façon on ne peut plus satisfaisante à ce que nous pouvions imaginer de leur degré d'évolution. Parmi les groupements que nous avons étudiés, les perroquets viennent en tête; les gallinacés ferment la marche. Les corbeaux,

1. Lapicque et Girard, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences* (10 avril 1905), et *Comptes rendus de la Société de Biologie*, 8 avril 1905.

les pies, les geais qui composent un même groupe naturel s'approchent assez des perroquets.

La loi de croissance de l'encéphale en fonction du poids corporel, n'est d'ailleurs pas vraie seulement pour l'encéphale total mais aussi, comme Lapicque et Dheré[1] l'avaient montré, pour le chien et, comme nous l'avons vu, pour les diverses espèces d'oiseaux, pour chaque partie de l'encéphale : c'est dire qu'à côté de l'équation $E = c\ S^{0.56}$ l'on pourra écrire en désignant par B les tubercules bijumeaux par exemple $B = b\ S^{0.56}$, ou par M le cervelet $M = m\ S^{0.56}$, ou par H les hémisphères cérébraux $H = h\ S^{0.56}$, etc. ; et la somme des valeurs $b + m + h$, etc. égalera c le coefficient céphalique total. C'est évidemment la valeur de h tirée de l'équation $H = h\ S^{0.56}$ qui donnera la mesure la plus exacte de l'intelligence au sens plus restreint où les philosophes entendent ce mot, exclusion faite de l'aptitude à la coordination des mouvements (cervelet), de l'acuité visuelle (lobes optiques), de la délicatesse de l'odorat (lobes olfactifs) et d'autres aptitudes psychiques analogues.

Pierre Girard.

1. *Archives de Physiologie*, 1898.

UNE ILLUSION DE LA CONSCIENCE MORALE

Il est de vieilles notions qui imposent à l'homme par leur vieillesse même, et par la force avec laquelle, faute de se prouver, elles s'affirment. Celle-ci en est une. Elle est tellement enracinée dans l'esprit qu'elle y survit à la ruine même de ce qui la nécessite. A vrai dire, elle ne laisse pas d'être embarrassante. On s'en arrange comme on peut, on l'étaye d'obscures et de troublantes théories qui font penser à des poèmes; plus simplement on s'écrie : Elle est! et on la laisse là, sans plus s'en occuper. Demandons-lui, impartialement, mais sans terreur, ses preuves.

Sous sa forme élémentaire, la responsabilité est simplement la conscience que nous avons d'être présents à nos actes. Elle se confond à cet étage avec le principe d'identité et est indéniable. Mais d'autres éléments la caractérisent d'habitude : les idées de liberté morale — de mérite — de sanction. Je voudrais montrer que le libre-arbitre nié, mérite et sanction disparaissent, et surtout, étudiant le processus de leur formation, que ces derniers éléments introduits dans le principe d'identité sont purement illusoires et surajoutés; en un mot que la responsabilité considérée comme état modal de la conscience n'existe pas.

*
* *

Pour toute une école philosophique, la liberté morale ne reste plus qu'une illusion assez vivace pour laisser perplexes encore quelques esprits cependant persuadés de l'absurdité qu'elle instaurerait ici-bas. Il ne s'agit pas de discuter cette opinion; on veut seulement étudier la responsabilité morale. Le libre arbitre en est la racine, et, chose étrange, les contempteurs du libre arbitre n'y touchent pas. Voici ce que le plus terrible d'entre eux, Schopenhauer, en dit (p. 185 de la traduction française de M. Reinach) : « Il existe... une autre vérité de fait affirmée par la conscience... Cette vérité consiste dans le sentiment, parfaitement clair et sûr, de notre responsabilité morale et de l'imputabilité de nos actes à nous-mêmes... »

On voit tout de suite l'abus de termes : la responsabilité morale, celle dont nous nous occupons est donnée comme synonyme de « l'imputabilité de nos actes à nous-mêmes ».

Poursuivons : — Schopenhauer se tire de l'inextricable difficulté : coexistence de la nécessité de l'acte et de la liberté du sujet, en soutenant la théorie du caractère intelligible libre, imaginée par Kant. Il la résume ainsi (*ibid*, p. 191) : « ...le caractère empirique en tant qu'objet de l'expérience est comme l'homme tout entier un simple phénomène, soumis par suite aux formes de tout phénomène ; — le temps, l'espace et la causalité, — et régi par leurs lois. Par contre, la condition et la base du caractère phénoménal que l'expérience nous révèle, indépendante en tant que chose en soi, de ces formes et soustraite par suite à tout changement dans le temps, demeurant constante et immuable, s'appelle le caractère intelligible, c'est-à-dire la volonté de l'homme en tant que chose en soi. »

Remarquez-vous la contradiction : le caractère intelligible (ne cherchons point encore à comprendre) est « la *condition et la base* » du caractère phénoménal « que l'expérience nous révèle ». Voici un phénomène qui nous est révété *par l'expérience* et dont nous connaissons a priori *la condition*. Bien plus, voici un phénomène qui ne nous est pas encore connu et sur lequel nous avons action consciente! Enfin (p. 192) : « Il suit de là sans doute que la volonté est libre, mais seulement en elle-même, et en dehors du monde des phénomènes ». Mais que connaissons-nous, en dehors des phénomènes. La connaissance n'est-elle pas phénoménale par essence et dans ses effets? Le sens intime même, ne serait-il pas un pur phénomène : le résultat, enregistré par le cerveau, de l'activité organique. Je déclare que l'auteur me paraît ici absolument incompréhensible. Voyons si le maître nous apportera plus de lumière que le disciple.

Kant expose la théorie qui nous intéresse dans la *Critique de la Raison pure* et il la résume « plus clairement », avoue Schopenhauer dans la *Critique de la Raison pratique*. C'est donc à cette dernière œuvre que nous allons nous référer. Voici le passage capital et suffisant (tr. Picavet, p. 176) : « La nécessité naturelle, qui ne peut subsister conjointement avec la liberté du sujet, dépend simplement des déterminations de la chose qui est soumise aux conditions du temps, par conséquent uniquement des déterminations du sujet agissant comme phénomène. Donc, sous ce rapport, les principes déterminants de chaque action de ce sujet résident dans ce qui appartient au temps passé et n'est plus en

son pouvoir.... Mais le même sujet ayant, d'un autre côté, conscience de lui-même comme d'une chose en soi, considère aussi son existence en tant qu'elle n'est pas soumise aux conditions du temps et se regarde lui-même comme pouvant être déterminé par des lois qu'il redresse par sa raison elle-même.... »

L'homme est libre, en tant que *chose en soi*. Sans examiner si ce terme abusif « chose en soi » correspond à quelque réalité, considérons si nous pouvons avoir connaissance de nous-mêmes en dehors des principes [1] directeurs de la connaissance : temps, espace.

Le principe d'identité, d'individuation, n'a-t-il pas pour premier effet justement de nous permettre de nous reconnaître dans le temps? Nous ne pouvons échapper au temps que d'une façon inconsciente. C'est dans cette inconscience problématique que Kant arrive donc, en dernière analyse, à localiser notre liberté. Et d'ailleurs n'y aurait-il pas beaucoup à dire sur cette *raison* qui nous est si gratuitement attribuée.

Nous sentons notre responsabilité; l'homme « trouve cependant que l'avocat qui parle en sa faveur ne peut réduire au silence l'accusateur qui est en lui, s'il a conscience qu'au temps où il commettait l'injustice il était dans son bon sens ». Aucune conclusion à tirer de là si, comme nous l'établirons tout à l'heure, l'illusion a le pouvoir de la réalité.

Enfin, cherchant à concilier la coexistence de Dieu et de la responsabilité humaine, et à l'argumentation, j'eusse préféré le simple mot de Malebranche : « La liberté est un mystère ». Kant affirme : « Le concept d'une création n'appartient pas au mode sensible de représentation de l'existence et de la causalité, mais ne peut être rapporté qu'à des noumènes ». Toute la théorie se ramène à « la chose en soi ». Mais encore une fois pour l'homme c'est l'inconscience, puisque aucun concept n'est possible sans le principe directeur temps. Ce ne serait rien, et voici qui tranche la question (Kant, Préface de la *Critique de la Raison pratique*) : Si bon nombre d'hommes qui se vantent d'apercevoir le concept de la liberté « l'avaient d'abord examiné au point de vue transcendental ils auraient reconnu non seulement qu'il est indispensable comme concept problématique pour l'usage complet de la raison spéculative, mais encore qu'il est absolument *incompréhensible*.

Il faut un passable tour de force après cela pour établir la conséquence de ce principe inaccessible. Kant étudie le corollaire d'un théorème qu'il avoue indémontrable. Il est vrai qu'il intervertit, et

1. Je crois qu'il conviendrait de substituer au mot principe, le mot effet, mais cette innovation demanderait de trop longs développements.

établit comme corollaire ce qui semble devoir être le théorème, mais cela ne tranche pas la difficulté.

Plus précis encore, Schopenhauer accorde qu'une cause première est indispensable et il n'hésite pas à faire du caractère intelligible une cause première. Ou l'esprit atteint au noumène, objet du caractère intelligible par sa marche habituelle et alors il n'élabore qu'une opinion ou il écoute et érige en fait une simple affirmation de la conscience, affirmation qui n'est qu'une tautologie. L'homme s'écartant des voies habituelles et nécessaires de la connaissance, se livre à l'imagination. La « chose en soi » lui est inaccessible et c'est là qu'on a voulu placer toutes les délicatesses de la liberté morale.

Disons un mot avant de quitter ces obscures doctrines de l'hypothèse de M. Ravaisson, qui a essayé comme tout autre de concilier la liberté morale et la nécessité. « Dans la vie inorganique, l'action et la réaction sont égales, dès le premier degré de la vie animale, elles s'écartent et se différencient de plus en plus. Les affections de la réceptivité et les actes de la spontanéité deviennent de plus en plus différentes en grandeur : une cause hyper-organique apparaît. Car si la réaction est de plus en plus indépendante de l'action à laquelle elle répond, il faut nécessairement qu'il y ait un centre qui leur serve de commune limite, où l'une arrive et dont l'autre parte. D'ailleurs, ce n'est pas un moyen terme indifférent comme le centre des forces opposées d'un levier, c'est un centre qui, par sa propre vertu, mesure et dispense la force. Ce juge, ce dispensateur de l'action, c'est l'âme libre. »

Tout ce qu'on peut inférer de là, c'est une discontinuité d'effets, qui peut être œuvre de l'organisme.

*
* *

Schopenhauer a donc reculé devant les conséquences logiques de sa doctrine. Peut-être bien que s'il se fût appliqué à examiner le concept responsabilité, comme il a fait le concept : libre arbitre, il en eût reconnu le caractère illusoire et surajouté. Nous avons encore ici affaire à une affirmation spontanée de la conscience. La conscience veut bien admettre que la liberté morale peut être mise en doute. Mais elle ajoute : « Je suis moralement responsable, je le sens, j'éprouve du réconfort, ou du remords, selon les actes. Cela peut être indémontrable et contradictoire, mais cela est ». Et nous ne pouvons dire que cela ne soit pas. Mais comment et pourquoi cela *est-il*? L'amputé a mal à la jambe qu'on vient de lui enlever. La conscience subit une illusion analogue.

Les hommes, toujours ont cru être absolument libres de faire ce qu'ils voulaient et de vouloir ce qu'ils faisaient; toujours ils se sont donnés comme la cause initiale de leurs actes et les maîtres des motifs qui luttaient dans leur esprit. Leur volonté, loin d'être nécessitée, pour eux, nécessite. Ils s'attribuent dans la sphère des actions terrestres, le rôle de Dieu dans la création. Ils jugent que parmi les choses qui peuvent être accomplies, les unes sont bonnes et les autres mauvaises, qu'il faut diriger la volonté dans le sens des premières. De leur jugement relatif et personnel sont nées les idées de bien et de mal. Ils sont allés jusqu'à donner un nom spécial à l'opération de l'esprit d'où sortent ces jugements, l'appelant « conscience morale ». Ils disent qu'elle se manifeste par des affirmations claires et comminatoires, car du raisonnement à satiété répété, il ne subsiste plus de perceptible à leur esprit que la conclusion. Ils ont recueilli ces affirmations de leur *conscience* et en ont fait des règles. Ainsi s'est constituée la morale, la règle des mœurs.

Or que prétend être la responsabilité morale? Sur quoi s'élève-t-elle? Elle veut être un fait de conscience, une affirmation du sens intime antérieure au raisonnement. Elle suppose, car on ne peut être responsable qu'à l'égard de quelque chose ou de quelqu'un. une loi en dehors d'elle, dont elle a la connaissance innée.

D'où sa force. L'homme n'a pas bonne opinion de ses semblables. Il les sait égoïstes et versatiles. Il ne lui viendra jamais à l'esprit d'attribuer à leurs actes ou à leurs élucubrations un caractère sacré. Si chacun était persuadé que la morale est tout simplement de formation humaine, a eu des commencements précaires, n'agit que parce qu'elle est devenue acte de foi... Dieu nous préserve de ce moment! Mais on se dit : « Au-dessus de tout demeurent les principes fixes, naturels, inattingibles. Poussez un homme intelligent dans ses derniers retranchements, demandez-lui d'où viennent ces principes et quelle est leur nature. Il vous dira : « Ils sont. » Affirmation grave. Cela ne tend à rien moins qu'à donner la loi morale comme une loi naturelle. Et elle ne l'est pas... précisément parce qu'elle est humaine. Mais examinons de plus près le processus rapidement exposé plus haut, car nous voici sinon au point original, au cœur même de la question.

Nous ne percevons que sourdement en quelque sorte l'activité organique dont le travail constitue le fond même de notre *moi*. Nous ne prenons guère idée de la qualité que nous nous attribuons d'êtres « *voulant* » qu'au moment où nous rencontrons l'obstacle et où intervient l'effort. L'effort est un réactif. S'opposant à

l'expansion de la conscience, il l'oblige à se replier sur elle-même et lui permet ainsi d'acquérir plus de force. Il éclaire le *moi* en l'opposant au *non-moi*. Que dans une lutte celui-ci cède, son adversaire, par une illusion toute naturelle, oubliant qu'il n'est qu'une force représentative et synthétique, s'attribuera le merite entier de la victoire. Mais ceci importe peu. A quel moment l'effort peut-il intervenir? — prenons garde qu'il ne peut s'agir ici que de l'effort moral, tout fait purement physique ne pouvant avoir effet que sur l'individualité animale, — à un moment où la « moralité » est constituée. La morale est le fruit acquis de la société, se développant et variant avec elle; elle est, dit Ribot (*Hérédité psychologique*), « *le résultat de la sociabilité* ». C'est donc avec la société que naît l'illusion de la responsabilité morale.

Peut-être serait-il superflu de le démontrer. L'homme vivant seul, rien ne se serait opposé à son complet épanouissement d'animal supérieur. Il eût triomphé des dangers moyens que lui aurait présentés la nature. Il se fût acquis par un minimum d'efforts un maximum de bien-être. Mais là se serait arrêté son développement, et à quelques jugements grossiers que le constant retour des mêmes circonstances, *l'absence de langage* et l'inconscience auraient rendus imperfectibles. Aucune restriction sauf celles imposées irrésistiblement par l'organisme, aucun égard pour les égaux, rencontrés seulement en ennemis. Et remarquons que la morale avant tout a pour objet la vie de relation, qu'elle n'aboutit au culte de soi, au concept de dignité personnelle que dans les civilisations très avancées, par un pur fait de raisonnement — une généralisation.

Le premier fait que l'on trouve à la base de la vie sociale est une restriction. On a voulu fonder par un abus de terme la société idéale sur la liberté, alors que l'une est la négation de l'autre. Que suppose en effet tout contrat, toute convention même implicite, sinon, avant tout un engagement à *ne pas faire*, à ne pas écouter son intérêt qui inciterait à léser autrui. — Qu'est-ce, sinon un naturel sacrifice d'intérêts, un renoncement intéressé, soit, momentané, mais un renoncement enfin à des armes naturelles, la force physique par exemple? Il est vrai, celle-ci reprendra ses droits; hypocrite elle ne se dérobera que devant son égale pour peser sur les faibles. — Toute puissante à l'origine elle s'humiliera, se taira pour un profit plus grand que celui auquel elle aurait pu seule prétendre.

Dure nécessité! Il faut, pour avoir demain sa part de la proie, abandonner à un autre aujourd'hui une part convoitée; il faut

admettre quelqu'un dans la caverne étroite pour la pouvoir efficacement défendre. Cette contrainte est anti-naturelle et inaccoutumée, elle va devenir l'élément primitif de la vie nouvelle. Que crée-t-elle en effet? Ce phénomène ci-dessus effleuré, l'effort : Nous en avons dit qu'il éclaircit la conscience tout en l'illusionnant sur son pouvoir. C'est là son fruit. Mais, bien plus, il est moyen essentiel de la sociabilité et promoteur des notions de liberté et de responsabilité.

Il permet seul cette restriction de l'activité individuelle, base évidente de toute association. Il limite l'homme et lui dit : « Tu n'outrepasseras pas ce point ». A l'existence déréglée il oppose une règle, un frein : le respect de ce qui a été convenu, le respect de la loi, alors que la loi est encore enfant en quelque sorte et qu'elle pourrait aisément être violée. Grâce à un pouvoir inhibitif de vivaces appétits ont été soumis. L'être découvre qu'il a non seulement la force de vaincre, mais encore de se vaincre. Il s'en sait gré. Il ne peut discerner s'il a obéi à des nécessités cachées, à des tendances dissimulées dans son organisme — son regard moral est si court! Simplement il raisonne, grossièrement, selon les apparences il se dit : « cette diminution de ma liberté, je l'ai voulue ». Et il s'attribue absolument les actes dont il est l'auteur. L'idée de responsabilité est née.... Et pourtant une cause bien puissante a imposé la nécessité de s'unir : l'instinct de conservation, et les premières lois n'ont été que de claires lois spécifiques.

A ce moment une double force d'une part tout intérieure, de l'autre extérieure pèse sur l'homme. Cette formule l'indique. Il *s'est* soumis à une *autorité*. Il a *voulu obéir*. Je sais, il n'en a pas cette claire conscience, mais mieux, il en a le sentiment. Des deux éléments, l'un va aller s'affaiblissant : l'obéissance volontaire, l'autre s'affirmant, la force de l'autorité. Mais même lorsque celle-ci aura absorbé celle-là, la première revendiquera ses droits; elle ne consentira pas à être morte. Voulant échapper aux lois sociales contraignantes, elle imaginera un subterfuge : elle inventera la loi morale. Elle en a le germe et le moyen : l'illusion de la liberté morale, l'analogie.

Ce qui montre bien l'intime désir des hommes, d'être à tout prix des êtres moraux, c'est-à-dire échappant aux contingences, c'est la confusion première de la loi sociale et de la loi religieuse. Les civilisations anciennes ne sont que des théocraties, de quelque nom que soit désigné le dieu : Osiris en Égypte, Iaveh en Judée, en Grèce et à Rome : Patrie. Les fonctions en même temps que gouvernementales sont cultuelles, tout acte public est religieux ou

mêlé de religion. — Qu'est-ce à dire sinon que les citoyens écartent de leur horizon la puissance directe de l'association pour se soumettre à une volonté divine leur laissant plus de latitude, leur accordant la liberté. — Dès lors la vie leur apparaît mêlée de bien et de mal. Ces mots, bien, mal, décident de l'existence morale. Ils permettent l'épanouissement du concept de responsabilité. Mais ce concept est donc un terme; on a pu entrevoir avec quelle lenteur il s'est formé, depuis l'inconscience des premiers essais sociaux. Il nous reste des traces de son évolution. Pour Eschyle, pour les tragiques grecs, en général, les hommes ne sont pas coupables, ils sont malheureux, ils sont des jouets entre les mains des dieux. Ce système était à la fois conséquent et inconséquent; conséquent par rapport aux dieux, inconséquent par rapport à l'homme, puni illogiquement. On s'en tira peu à peu : le pouvoir des uns fut détourné et donné à l'autre.

Ces mots : bien, mal, racines de la moralité, peuvent être remplacés par deux autres plus simples, mais terriblement explicites : utile, nuisible. Ceux-ci sont antérieurs, ou, tout au moins, la chose qu'ils expriment est antérieure. Les philosophes anciens sont catégoriques : ils font les deux groupes *synonymes* (Platon). Si cela ne peut se nier, il est démontré que bien, mal ne désignent que des éléments surajoutés, des éléments *émotifs* en quelque sorte. — Qui en effet juge de la qualité morale : La conscience, dit-on, mais la conscience, sous quelque forme qu'on la considère, n'est-elle pas un phénomène subjectif. Le sentiment moral au moins n'est-il pas personnel! — Mettons les faits au point. Les sociétés, comme les individus, sont soumises à des nécessités. Ces nécessités sont d'ordre purement terrestre. Elles visent à asservir le groupe et l'individu. Elles y réussissent, mais non sans protestation de la part des sujets. Ceux-ci, poussés par l'activité organique, par l'ivresse vitale, *machines conscientes*, ne veulent pas de la fatalité. Ils créent pour s'en échapper l'illusion morale. Ce ne sont pas là des affirmations gratuites. Les *nécessités changent*, et voilà que la loi morale varie. La responsabilité change d'objet. Elle suit docilement l'évolution sociale qu'on reconnaît fatale. Elle la *suit*. Comment dire en effet qu'elle la précède, puisqu'elle est en retard sur la civilisation; et comment la précéderait-elle *sans objet*. — Il naît sans cesse des *devoirs* nouveaux; les spiritualistes l'avouent. — Pourquoi? Allez au fond, vous verrez que c'est parce qu'il est né une nécessité nouvelle. C'est le sens profond de l'œuvre de Nietzsche : Délivrez-vous des vieilles nécessités auxquelles votre responsabilité attardée vous attache :

« En vérité les hommes se donnèrent eux-mêmes leur bien et leur mal. En vérité ils ne les prirent point, ils ne les trouvèrent point, ils ne les écoutèrent point, comme une voix descendue du ciel. C'est l'homme qui mit des valeurs dans les choses afin de se conserver; c'est lui qui créa le sens des choses, un sens humain. — C'est pourquoi il s'appelle homme, c'est-à-dire celui qui évalue.

« Évaluer, c'est créer. Écoutez donc, vous qui êtes créateur. C'est leur évaluation qui fait des trésors et des joyaux de toutes choses évaluées.

« C'est par l'évolution que se fixe la valeur. Ainsi parlait Zarathoustra. »

Que fait-on donnant la loi morale comme impératif catégorique : on pose une affirmation. Toute loi suppose des contingences, la loi morale est idéale. — La loi enregistre, celle-ci crée. C'est donc bien quelque chose de purement spéculatif; nous avons essayé de montrer que c'était en même temps une formule finale donnée comme point de départ.

N'est-ce pas un sentiment bien fragile et bien illusoire que celui qui est ainsi lié au développement de ces nécessités sociales : les mœurs, et leur est si parfaitement adéquat. Et, d'ailleurs, quelle est sa valeur psychologique.

La responsabilité consiste initialement, nous l'avons dit, dans l'opinion que nous sommes les auteurs libres et immédiats de nos actions. Plus scientifiquement, elle est une affirmation de la conscience. Elle est l'attribution à soi par soi d'un acte. La conscience, intuition de soi, se fait juge intuitif, abusivement d'un fait extérieur. Elle pourrait dire : Je me suis sentie agissante, elle dit : j'ai agi — Car remarquons, ce qui n'a jamais été assez bien mis en lumière, son caractère passif : elle est le résultat nominal de l'organisme. Elle prend ici, par une illusion coutumière, pour fait actif et libre une réaction nécessaire. Elle s'abuse à propos de la responsabilité comme elle s'abuse (Schopenhauer l'a démontré) à propos de la liberté. Elle ne considère que les deux termes généraux de l'acte, l'objet et le sujet, et elle les fait cause l'un de l'autre, les personnifiant en quelque sorte, oubliant que ces mots ne sont que des formules représentant et résumant un amas de forces obscures, forces situées en elle et en dehors d'elle, sur lesquelles elle ne peut avoir prise, mais qu'elle ne saurait nier sous le vain prétexte qu'elles lui échappent : il suffit que la raison les soupçonne, la raison, union de la conscience intuitive et du monde extérieur, — plutôt, union du principe d'intentité et de l'émotivité passive de la conscience. — En un mot elle n'est que matière

à sensation, elle-même un résidu de sensations et elle juge. Le jugement est acte de raison, soit. *Ici la conscience s'organise en raison, et néglige cet autre élément de la raison l'extérieur relatif.* — Elle usurpe les facultés intellectuelles dont elle peut être base, mais qu'elle ne constitue pas en entier. Elle transforme en *objet* une partie de son essence subjective unitaire pour avoir les deux termes du raisonnement. La responsabilité, en dernière analyse, est un abus de terme. C'est la partie prise pour le tout, c'est une synecdoque.

Ce phénomène peut s'expliquer par l'intensité de la sensation. Laissons de côté pour un instant ce mot de conscience, qui n'est qu'une commodité verbale dont on a abusé, et remplaçons-le par ceux-ci exprimant au moins sans équivoque sa vraie valeur : activité intellectuelle. Et cette activité, examinons-la.

La matière nerveuse du cerveau ne cesse d'être en vibration sous l'influence des sensations répétées qu'elle enregistre. Elle acquiert plus d'aptitude à exercer sa fonction à mesure qu'elle l'exerce. Plus elle reçoit, plus elle est avide. Il ne s'agit pas de le démontrer ici, mais pensez au passionné, au travailleur intellectuel. Le cerveau, récepteur de la sensation, la renforce ainsi graduellement. Cela peut aller jusqu'au point où une faiblesse organique concomitante laisse l'état morbide intervenir.

Sans arguer de ce fait, nous pouvons au moins dire que la masse nerveuse en perpétuel émoi, crée facilement en nous cette plénitude légère et facile que nous avons appelée plus haut : ivresse vitale. C'est l'exagération fatale de nos sensations à mesure que nous devenons plus cultivés, ou simplement à mesure que le corps se développe et que l'activité organique excite et fortifie l'activité intellectuelle. La base de celle-ci est la notion d'identité. Cette notion s'est tellement épanouie que nous lui attribuons en entier les faits où seule sa présence est indubitable. C'est un témoin que nous rendons en imagination, acteur. Mieux que cela, c'est un sujet hypnotique conscient et s'attribuant ce qui lui a été formellement ordonné. — Et l'artisan de cette duperie est l'apparence d'abord, et de cette apparence est cause cette activité intellectuelle si véritable rendue maladive par cet excès de santé; l'ivresse vitale.

La responsabilité morale nous apparaît comme un trop-plein de vie organique, une hyperesthésie de la sensibilité.

Elle est une illusion de la conscience, et on pourrait ajouter une illusion sentimentale, si on considère cette idée de mérite qui complète logiquement sa définition. Logiquement, il est vrai, mais le *moi* qui se félicite ou qui se livre au remords oublie la confusion

antique et actuelle du bien et de l'utile. Il ne veut pas savoir si la loi morale qu'il suit est le fait instable et nécessaire de la civilisation et si rien ne démontre qu'il puisse lui-même échapper aux événements, à la vie. — En somme la responsabilité est l'effet d'une religion reposant sur ce double dogme : l'existence d'une loi indépendante de l'ensemble universel, l'existence d'un être, l'homme, indépendant de la vie.

C'est une illusion, avons-nous dit. Elle a certainement la même force qu'une réalité, mais l'illusion ne crée-t-elle pas au point de vue physique même des maladies pires que l'altération réelle de l'organisme? Elle a été de plus sinon consciemment, du moins soigneusement cultivée. Si elle n'est pas d'une façon absolue le fruit nécessaire (toujours au sens philosophique du mot) des sociétés, en ce sens qu'elle reste d'une part un produit spontané de la conscience, elle ne laisse pas de leur être indispensable, et les grandes associations n'eussent pu subsister sans elle. Ces associations ont vécu, nous l'avons dit de l'effort, de la soumission à certaines règles et forcément aussi de la répression des tentatives individuelles pour s'affranchir de ces règles, que la force seule après que la nécessité les eût instituées dut imposer d'abord. Mais la force longtemps agissante aboutit à un état de tension bientôt insupportable.

Il fallut que la contrainte d'extérieure devînt intérieure, il fallut que l'homme se persuadât qu'il était maître d'obéir, et qu'il était de son devoir d'obéir. Ce fut l'œuvre des religions. Il est clair que la notion d'irresponsabilité totale eût empêché ce développement. Il est clair aussi que le sentiment initial nécessaire (responsabilité) dut se développer sous l'influence de ce qu'on fonda successivement sur lui. Nous touchons ici à une explication de la totalité des sensations morales de l'homme. Il serait fructueux de la développer mais nous n'avons guère pu que la signaler pour l'utilité de notre sujet. A l'origine sont les nécessités contingentes. Suivant le processus indiqué elles deviennent principes directeurs de l'homme. La responsabilité crée l'émotion morale qui se joint aux actes. Ce sentiment si actif, les sociétés l'exploitent, involontairement d'abord puis consciemment pour asservir davantage l'individu. Alors les nécessités primordiales : travail, soumission, sont érigées en vertus. Pourtant ce qui dans la vie est ainsi indispensable occupe parmi les faits vitaux un rang analogue à celui de la respiration et de la nutrition, — qui a jamais songé à anoblir ces fonctions?

Par un procédé qui leur est familier, les forts, après avoir assujetti les faibles, s'efforcèrent de fonder sur la logique et l'enthousiasme l'état qu'ils avaient institué par la violence. Tout se coalisa donc

pour exaspérer ce concept de responsabilité, jadis accidentel, si tyrannique maintenant, que mettre en doute sa légitimité, lui demander ses titres, semble acte de pure folie. On a ruiné son fondement, la liberté; il se tient debout par un miracle. Et cependant, pourquoi échapperait-il à l'examen. Parce que des gens crient bien haut, ne doit-on pas discuter leurs raisons. En est-ce une, si ce que nous appelons conscience psychologique, — et nous avons pu entrevoir ce que c'était, — affirme quelque chose, elle ne peut affirmer que soi — pour que nous recevions sans examen ce qu'elle prétend nous imposer.

Résumons-nous. Que reste-t-il après ce bien trop rapide examen? la responsabilité morale. Une affirmation gratuite de la conscience transformant sous et par l'effet de l'ivresse vitale en certitude objective son infaillibilité subjective, une notion lentement acquise et dite innée, fruit de la lente évolution de l'association humaine, un jugement affirmant comme absolu un produit naturel des contingences, un total tiré d'éléments : effort, nécessité sociale, contrainte, dont la valeur a été faussée par l'empire que l'homme s'est arrogé sur eux, enfin, et en un mot, une illusion sentimentale en même temps qu'une illusion d'action.

Cette notion instable et précaire a été donnée comme une, extérieure, et indécomposable. Elle a suivi le sort de la plupart des notions qui nous gouvernent. Nous sommes les victimes de l'unité. Elle nous aveugle et nous voulons tout y ramener. Et pourtant elle n'est pas, ou, si elle est, elle ne nous est pas accessible. Examinez ce à quoi tout peut se rapporter quant à nous : le principe d'identité. Il est un, en apparence et immuable. En réalité il est mobile puisqu'il est nous et que nous changeons, et il est divers puisqu'il est lié à l'organisme s'il n'en est pas, tout simplement le résumé. C'est de plus un nid à erreurs et à illusions, une vraie boîte de Pandore, — de lui nous tirons tout. — L'activité vitale nous trompe. Les sensations entrent en nous en « *masses* » et ces « *masses* », nous les disons *unes* parce que nous ne pouvons en discerner la diversité; leurs effets, nous les disons nôtres, tant ils s'incorporent en nous et nous transforment : *La responsabilité morale est une hyperesthésie de la sensibilité.*

Eh bien? voilà une possibilité fort probable, j'ajouterai une nécessité logique, une vérité d'ordre humain, donc relative; et ces vérités sont les seules qui existent ici-bas, et il est d'une naïve outrecuidance d'y accoler parfois ces qualificatifs dénués de sens : infinies, éternelles. L'hypothèse ci-dessus replace l'homme

dans la série normale des êtres et des événements. Elle permet de cesser d'en faire un monstre échappant aux lois de la connaissance. La seule contradiction qu'elle ait à résoudre est d'ordre interne, peut se ramener à une exaspération du pouvoir récepteur de l'organisme. La responsabilité fait du monde un chaos ou impose le mystère, nom donné à l'inconciliabilité des lois naturelles... Ce ne sont là que des raisons secondaires et nous ne voulons pas user de la façon d'argumenter exposée plus bas, mais encore ces raisons ont-elles leur valeur.

Cela ruine tout principe! — Il se peut. C'est immoral! Si on entend par moral ce qui s'accorde avec les principes sur quoi a prétendu se baser la réglementation sociale, il est vrai. — Si au contraire on entend par moral ce qui est conforme à la nature et à notre nature, c'est la notion de responsabilité qui est immorale et d'une singulière hypocrisie. — Mais c'est fait de la société! Reste à voir. Et d'abord une déclaration préalable importe ici.

La société est-elle de nécessité ou d'accident. Impose-t-elle à l'homme de dissimuler ou fausser ce qu'il peut découvrir dans l'ordre intellectuel? Ses lois sont-elles de même ordre que les lois de l'esprit et doivent-elles leur servir de pierre de touche? C'est pour avoir répondu à ces questions à sa manière que M. Brunetière a pu écrire : « Je pensais,... et je pense toujours avec un autre philosophe (Kant) que l'existence de la loi morale est « la condition nécessaire de la seule valeur que l'homme puisse se donner à lui-même » et conséquemment de quelques prétendues vérités qu'une métaphysique s'autorise, elle est fausse dès qu'elle nie ou qu'elle met en question l'existence de la loi morale, du devoir et de la liberté »[1].

Malgré tout le respect que nous inspirent la personnalité et le talent de l'auteur, nous sommes obligé d'avouer notre stupéfaction devant un tel critérium. Tant certains esprits sont impénétrables l'un à l'autre, nous ne pouvons concevoir qu'on ait pu écrire cela. C'est faire de l'homme le centre universel, c'est écarter de lui tout ce qui pourrait le gêner dans l'administration de sa petite fourmilière, c'est lui enseigner à mentir en fait, sinon en effet, c'est-à-dire à se leurrer; c'est perpétuer l'état d'esprit qui a créé cette responsabilité que nous étudions, c'est supprimer l'individu. La vérité est indépendante de ses conséquences. En a-t-elle? C'est déjà une question à poser, mais en eût-elle, elles ne sont pas, dans notre cas, aussi calamiteuses qu'on est tenté de se le figurer.

Il est vrai que la moralité n'existe pas et que nous sommes toutefois des êtres moraux. Il est vrai que tel meurt par inhibition

1. *Nouvelles questions de critique : Question de morale.*

devant un danger imaginaire. Il est vrai que l'idée du libre arbitre a les effets du libre arbitre, et que s'il n est pas, c'est en gros à peu près comme s'il était. Qu'est-ce à dire?

Sous diverses influences, connues ou inconnues, mais *éprouvées*, notre être intellectuel se forme et se développe, et nos pensées mêmes, nos croyances, nos illusions ne sont pas les moindres facteurs de cette évolution. Des causes qui ne sont qu'un état de notre imagination peuvent créer des états permanents. Ainsi se forment nos habitudes, la trame solide et le fond de notre vie active. Nous devenons un composé indépendant en quelque sorte de ses composants; un mobile toujours sous l'effet du moteur, alors que celui-ci a depuis longtemps cessé son action. Nous sommes des automates moraux.

La plupart des hommes croient au libre arbitre, à la responsabilité, à la loi morale, et semblent se conduire en conséquence. Mais rapportent-ils leurs actes à leurs principes? Non! ils suivent leurs habitudes. D'autres ne croient plus à grand'chose et pourtant agissent de même. Et pourquoi agiraient-ils autrement? n'ont-ils pas été formés d'après un processus semblable. Ils sont allés aux sources et ont constaté qu'elles étaient taries. Voulaient-ils et pouvaient-ils pour cela détourner le fleuve lointain. Les habitudes morales étaient enracinées. Elles leur étaient antérieures et nécessaires. Ils eussent essayé en vain de s'en débarrasser.

Les mêmes nécessités s'imposent toujours, les mêmes habitudes continuent de nous dominer. C'est pourquoi les hommes auraient beau avoir perdu la foi en une loi morale, ils ne se comporteraient pas moins en être moraux... C'est pourquoi la démonstration de l'inanité de la notion de responsabilité morale n'amènera pas dès demain un retour à l'état sauvage.

Nous n'avons guère fait, surtout dans cette dernière partie, qu'une esquisse concentrée du sujet. Nous n'avons voulu que secouer un peu l'inertie coutumière qui permet notre asservissement aux formules. Le philosophe se conduit comme les autres hommes et il connaît le vide dans lequel il s'agite. Il est vertueux, et sait que la vertu est une brillante fantasmagorie. Il est désintéressé et ne s'en loue pas, comprenant que son désintéressement est intéressé, il aime et il ne peut se donner l'illusion de sortir de soi.. Il fait de « beaux gestes » et il sait que ce sont des gestes de pantin. Il ne peut, malgré sa *conscience*, « s'attribuer ses actes ». Peut-être se console-t-il par cette dernière et amère satisfaction, — qui peut-être aussi n'est qu'une illusion — de n'être dupe ni des autres, ni de soi.

GONZAGUE TRUC.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Histoire de la philosophie.

E. Bodrero. — Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Rome, Lœscher, 1905.

Dans sa conclusion, M. Bodrero nous apprend comment, ayant conçu le dessein d'approfondir les théories d'Empédocle, il a été conduit, par la lecture attentive des fragments de ce philosophe à un tout autre résultat que les précédents commentateurs : malgré une juste défiance de ses forces, il a pris le parti d'opposer son interprétation à celles qui avaient eu cours jusqu'alors, et en termes presque poétiques, il nous montre le vieux poète grec s'enfonçant à ses yeux dans une demi-obscurité à mesure qu'il s'efforçait de concentrer sur lui tout l'effort de sa pensée.

Ce fut le propre des premiers philosophes d'embrasser dans leur doctrine les connaissances rationnelles de tout ordre : caractère surtout frappant chez Empédocle, dans les écrits duquel physique et métaphysique, philologie et histoire naturelle, médecine et morale sont étroitement associées. Faire de lui un spiritualiste ou un matérialiste, c'est transporter témérairement à cette époque reculée des qualifications propres à nos temps modernes : d'autre part, c'est un expédient bien banal que de le traiter d'éclectique. Dans le même homme auquel E. Zeller reproche ses lacunes et ses contradictions, M. B., appuyé avant tout sur les témoignages d'Aristote, croit découvrir « un esprit profondément convaincu et rigoureusement logique » (p. 166). Ce que l'on a pris un peu à la légère pour des incohérences, c'est le fond même de son enseignement. Ses prédécesseurs affirmant, chacun à sa manière, que tout dérive d'une essence primordiale unique, avaient simplifié à l'excès le problème des choses. Empédocle en proclame au contraire l'étonnante complexité. « Pour aller à la vérité, disait-il, il ne faut pas suivre un seul sentier. » Aussi, conservant pour les coordonner toutes les solutions antérieures et marchant plus avant dans la voie que venait d'ouvrir Héraclite, il soutint que dans le vaste ensemble des phénomènes il n'y a pas de loi, pas de force, pas de manifestations qui n'ait son contrepoids dans une loi, une force et une manifestation de sens contraire. C'est à cette condition seulement que s'établit et se perpétue l'équilibre universel. L'attraction et la répulsion φιλία et ἔρις qui, d'après l'opinion commune, avaient tour

à tour dans cette cosmologie leur période d'influence, doivent être considérées comme exerçant une action simultanée, expression de l'Ἀνάγκη qui gouverne le monde et qui elle-même s'oppose aux décisions imprévisibles de la Τύχη.

Les deux principaux ouvrages d'Empédocle s'appelaient, d'après la tradition, l'un Φυσικόν, l'autre Καθαρτικόν : fond et forme, tout y était différent. Dans le premier il n'était question, à propos des êtres organisés, que d'éléments matériels, d'instincts élémentaires, sans aucune allusion à un idéal moral quelconque : dans le second tout paraît avoir une âme, une pensée. Et ainsi, selon M. B., Empédocle admet des divinités physiques et des divinités morales (l'éternité accordée à celles-ci est refusée à celles-là), puis des éléments et des forces, les uns de nature matérielle, les autres de nature idéale : d'où un « duplicisme » universel, et en particulier, pour tout être périssable, une double naissance et une double mort. Voilà bien des hypothèses ingénieuses : reste à savoir si elles rallieront sans difficulté les suffrages des critiques compétents.

M. Gomperz nous avait présenté Empédocle « comme un retardataire des mystiques et des hiérophantes, et comme un précurseur immédiat des physiciens atomistes » : si nous en croyons M. B., c'est bien plutôt le trait d'union entre les essais incomplets des Ioniens et les vastes spéculations de Platon et d'Aristote, car, pour la première fois dans l'histoire de la pensée grecque, on voit ici un système fondé sur une base naturaliste aboutir à un couronnement rationnel.

Je me reprocherais de terminer ce compte rendu sans signaler les copieuses indications bibliographiques et la tradition italienne des fragments (d'après l'édition de Mullach) par où s'ouvre le présent volume.

C. Huit.

Hermann Nohl. — Sokrates und die Ethik. Tubingen et Leipzig, Mohr, 1904.

Ouvrage d'un tour vif et alerte, mérite plutôt rare dans les savantes dissertations qui nous arrivent d'Allemagne.

Le sujet est de ceux sur lesquels il semble vraiment que tout ait été dit, et depuis longtemps : mais qu'on se rassure, la thèse de l'auteur n'a rien de banal. Que Socrate ait eu le dessein de fonder la science morale, il l'accorde : qu'il y ait réussi, il le conteste. Les admirateurs du philosophe athénien avaient interprété à l'envi comme une spirituelle ironie sa déclaration célèbre : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien »; d'après M. N., il faut l'entendre au pied de la lettre. Celui qui passe pour avoir porté de si rudes coups au scepticisme de son temps en a été — malgré lui, cela va de soi — une des premières victimes. Autour de lui, institutions, traditions politiques et religieuses, mœurs, coutumes, tout était ébranlé et mis

en discussion. Au milieu de ce désarroi général, Socrate veut assurer une « technique » à la vie. Aux générations d'autrefois, qui étaient allées conquérir la popularité dans les grands jeux de Delphes et d'Olympie, d'autres avaient succédé, éprises des luttes oratoires et politiques de l'agora. La science (bien distincte de la supériorité toute de parade qui s'acquiert à l'école des sophistes), voilà la seule souveraine légitime : pédagogie, rhétorique, art de gouverner, tout doit lui être soumis. Si l'homme raisonnable s'écarte de sa vie, ce ne peut être que faute de la connaître.

Le tort des premières écoles philosophiques avait été de demander à la métaphysique, ou plus exactement à la cosmologie la solution des questions de tout genre qui se posaient alors : cette méthode ambitieuse n'avait abouti qu'à des antinomies sans fin, et si nous en croyons M. N. (lequel aura, je crois, difficilement gain de cause sur ce point) il n'y a qu'une ironie pure dans le passage du *Phèdre* où Platon félicite Périclès « d'avoir développé par ces études transcendantes son génie naturel ».

Heureusement une science toute récente, la médecine, venait, sous l'impulsion géniale d'Hippocrate, de trouver sa voie : observation minutieuse des faits particuliers, détermination scientifique des effets et des causes. Voilà ce que Socrate voulut transporter dans le domaine moral, rêvant de guérir et de fortifier les âmes par des procédés et à l'aide de diagnostics semblables à ceux qui servaient à guérir et à fortifier les corps. Mais cette philosophie pratique pour laquelle il a vécu et il est mort, a résisté à son généreux effort : habile comme personne à interroger, à examiner autrui, il se sentait inhabile à répondre. Platon, son disciple de prédilection, a traversé pareille crise intellectuelle, et M. N. en trouve la preuve dans ses dix ou douze premiers dialogues, où les aspirations morales sont aux prises avec des préoccupations utilitaires, et l'unité supposée des principes avec la variété infinie des applications. Pas de solution nettement formulée : c'est, dit-on communément, qu'il les tient en réserve. Erreur, réplique M. N. : Platon n'en a pas, et il n'en aura que le jour où il fera ce à quoi un maître n'avait jamais songé et peut être n'eût jamais consenti : subordonner le monde sensible à un monde intelligible, et l'homme à un pouvoir divin. Pendant ce temps Antisthène, lui aussi, à sa manière légitime héritier et continuateur de Socrate, accentuait sa défiance et son mépris de la science et réduisait tout l'art de la vie à l'action.

Voilà de quoi heurter bien des préjugés et provoquer bien des discussions. Chose digne de remarque, une thèse toute récente de M. Horneffer (*Plato gegen Sokrates*, Leipzig, 1904) agite le même problème, sauf à chercher le mot de l'énigme dans une tout autre direction.

C. Huit.

R. K. Gaye. — The Platonic Conception of Immortality and its Connexion with the theory of ideas. London, Clay and Sons, 1904.

Il n'a pas suffi à Platon d'être le premier philosophe grec qui se soit posé le problème de l'immortalité de l'âme : il a voulu y revenir sans cesse : preuve manifeste de la complaisance avec laquelle sa pensée se réfugiait dans les régions de l'*au-delà*. Mais par quels degrés cette croyance a-t-elle passé en lui de l'état de foi vague à celui de conviction raisonnée? A cette question, ses dialogues ne peuvent manquer d'avoir une réponse, et c'est cette réponse que M. G. s'est mis en devoir de recueillir. Or tantôt l'immortalité lui apparaît comme l'apanage spécial du philosophe (*Banquet*), tantôt comme la sanction nécessaire du vice triomphant ou de la vertu persécutée ici-bas (*Phédon*) : tantôt il la proclame évidente par elle-même (*République*, livre X), tantôt il essaie de lui donner une base logique (*Phèdre*), tantôt enfin il met sur les lèvres de son maître mourant tout un ensemble de démonstrations éloquentes, en rapport avec les thèses maîtresses de son propre système. A tout ce qui précède il conviendrait encore d'ajouter les deux mythes célèbres qui couronnent le *Gorgias* et la *République* : sans doute par scrupule philosophique, M. G. les a passés sous silence de même qu'un curieux passage du *Politique* (309 c). Quant à la partie essentielle de sa tâche, la distinction académique dont son mémoire a été honoré atteste avec quelle conscience il s'en est acquitté.

Ce qui frappe ici avant tout le lecteur, c'est la connexion très étroite, trop étroite même à mon sens, établie entre l'immortalité d'une part, et la théorie des idées de l'autre. Résumons les points saillants de ce développement parallèle. Platon débute par la double affirmation d'un monde idéal entièrement distinct du monde sensible, et d'une âme non seulement séparable du corps, mais de nature essentiellement différente, et capable de s'élever dès cette terre à la contemplation du bien en soi (*République*, livre VI). Dans une période subséquente, les Idées n'ont plus d'existence séparée : elles se réfléchissent dans les choses, qui les reproduisent au lieu d'y participer : et du même coup il n'y a plus que des ἔμψυχα ζῶα ou σώματα, c'est-à-dire des âmes liées normalement au corps qu'elles animent.

Quel jugement faut-il porter sur ce *later Platonism* (ch. x), que M. G. emprunte presque sans aucune modification à son compatriote M. Jackson? Est-il exact que dans cette seconde période les Idées, sans cesser d'être des pensées de Dieu, sont devenues des types non plus seulement de qualités (bonté, beauté, justice, égalité, etc.) mais de substances, de groupes naturels (l'homme, l'animal, le lit, la statue, etc.)? Sur quoi s'appuyer pour soutenir que Platon en est arrivé à nier l'existence actuelle du bien absolu, dont la destinée est de se révéler graduellement à travers l'espace et le temps dans une série d'êtres de plus en plus imparfaits? On nous dit qu'un passage assez remarquable du *Parménide* (130 D-E) annonce cette évolution que le

Timée retrace sous forme allégorique. Je ne suis pas convaincu, et en tout cas la relation entre cette transformation bien singulière de la métaphysique platonicienne et le problème particulier de l'immortalité ne me paraît pas avoir été mise suffisamment en lumière. Sans doute dans le *Timée*, il n'est plus question d'âmes ayant autrefois contemplé face à face les Idées (mythe du *Phèdre*) ou devant, en récompense de leur éminente vertu, jouir de nouveau de ce spectacle après leur séparation d'avec le corps (*Phédon*) : ici δεθὲν πᾶν λυτόν, et la perpétuité de l'âme est, si l'on peut ainsi parler, un don de la grâce plutôt qu'un droit de sa nature (41 A). Mais précisément sur ce terrain la comparaison des textes avait conduit Überweg (*Untersuchungen*, p. 281 et suiv.) à regarder le *Phédon* comme postérieur au *Phèdre* et au *Timée*. Les considérations sur l'existence du mal dans le monde (chap. XI), la comparaison entre la morale de Platon et celle d'Aristote (chap. XII), et le parallèle entre Platon et le poète anglais Browning (*Conclusion*) ne sont certainement pas sans intérêt : mais dans toutes ces digressions le vrai sujet du livre n'est pas serré d'assez près.

D'une manière générale, l'auteur a visé à être compris même des profanes : et les initiés seront probablement seuls à regretter certaines redites et certaines longueurs.

C. HUIT.

Dr Emil Arleth. — DIE METAPHYSISCHEN GRUNDLAGEN DER ARISTOTELISCHEN ETHIK. — Prag, J. G. Calve'sche K. u. K. Hof und Universitätsbuchhandlung, 1903. In-8°, p. 69.

Dans cette brochure, aussi concise que savante, M. Arleth, privat-docent à l'Université de Prague, expose les fondements métaphysiques de la morale d'Aristote. Il s'excuse de n'avoir pas pu s'affranchir d'un peu de sécheresse scolastique. Mais son travail est un modèle d'érudition. Ces quelques pages contiennent, avec l'interprétation la plus scrupuleuse de la pensée d'Aristote, toutes les indications, dans des notes très nombreuses, fournies par ses ouvrages, les témoignages de tous leurs commentateurs depuis Alexandre d'Aphrodisias, en passant par le moyen âge, jusqu'à Ravaisson et Ollé-Laprune, sans parler des Allemands et des Anglais, et enfin des rapprochements avec les conceptions morales des principaux philosophes modernes.

L'étude toute seule de la Morale à Nicomaque, qui est un traité essentiellement pratique, ferait croire que l'Éthique d'Aristote est fondée, à la façon de certaines théories contemporaines, sur des considérations purement psychologiques. Cette erreur a faussé le sens de ce beau livre et lui a donné une clarté trompeuse. C'est dans la Métaphysique qu'il faut en chercher les vrais principes. Sans doute, le Dieu d'Aristote ne peut pas mieux que l'Idée platonicienne du Bien,

assigner sa fin à l'activité humaine. Mais en quoi consiste le concept du bien et quels en sont les vrais rapports avec le réel, voilà ce qu'il fallait découvrir avant d'aborder la morale pratique, et la métaphysique seule pouvait le révéler.

De la diversité des sens dans lesquels est pris le mot *bien*, et qui font de lui un homonyme, Aristote s'élève par degrés à la détermination de l'essence que ce mot désigne. M. Arleth suit pas à pas cette recherche. Il distingue les deux sortes d'analogies qui expliquent l'unité des sens de certains mots, des concepts qu'ils expriment. Il montre alors, passant aux rapports du bien et du réel, que le premier n'est pas une différence spécifique du second, n'en est pas non plus un accident essentiel, qu'il est plutôt une espèce de l'être ou de l'un, et appartient, à ce titre, à toutes les catégories. Il étudie ensuite le bien ou la perfection dans les substances particulières, individuelles, dans les êtres vivants, ainsi que son contraire, le mal métaphysique, pour aboutir à une doctrine générale du bien ou de la perfection, et conclure par la théorie de la perfection humaine. Elle consiste à montrer que l'homme de bien est l'homme chez qui les parties de l'âme ont, les unes par rapport aux autres, leurs relations naturelles, et qui répond ainsi d'une manière achevée au concept de son espèce, qui, suivant le mot de Montaigne, « fait bien l'homme ». On peut y joindre la formule de Leibniz : « *Bonum mentis naturale, quoties est voluntarium, simul est bonum morale* ».

Dans un Appendice, l'auteur montre les conséquences pratiques, la division des vertus, qu'Aristote a tirées de ces considérations métaphysiques et logiques.

Mais une étude de cette nature ne s'analyse pas. Il faut la lire tout entière. On en retrouverait, d'ailleurs, les traits essentiels dans le prodigieux *centon*, en style lapidaire, qu'est chez nous le troisième livre de la troisième partie de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*.

A. PENJON.

Dr Rolfes. — ARISTOTELES' METAPHYSIK UBERSETZ UND MIT EINER EINLEITUNG UND ERKLÄRENDEN ANMERKUNGEN (*Philosophische Bibliothek*, Band 2). Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904, 2 vol. in-12, pp. 216 et 200.

Nous nous bornons à signaler ce second ouvrage de la Bibliothèque philosophique publiée par la librairie Dürr, de Leipzig. Avec son introduction et ses notes, cette nouvelle traduction de la métaphysique d'Aristote, numérotée de manière à rendre faciles les comparaisons avec le texte, peut être très utile à quelques-uns de nos étudiants. La sobriété de l'introduction et des notes fait penser à celle de Prantl dans son édition de la *Physique*, et c'est, de part et d'autre, la même

précision. Il est superflu de dire que le docteur Rolfes a utilisé tous les travaux de ses devanciers. Sa traduction est aussi littérale que possible; l'auteur n'a pas cherché à sacrifier aux grâces; on ne lui en fera pas un reproche. Enfin, si le sens, dans tel ou tel passage, paraît contestable, quel est l'ouvrage d'Aristote dont on pourrait se flatter de donner, dans tous les détails, une interprétation définitive?

A. P.

Albert Dufourcq. — Saint Irénée. Paris, Bloud et Cie. 1 vol. in-12 de 274 p.

Ce volume se compose de textes choisis de saint Irénée reliés par des analyses et éclaircis par des notes. Irénée occupe une place importante dans l'histoire des origines du Christianisme et il était intéressant de mettre des extraits de son œuvre à la portée du public. Le commentaire de M. Dufourcq est fait avec soin et témoigne d'une connaissance approfondie de la patrologie grecque. En lisant ces fragments de saint Irénée en est frappé de l'extraordinaire floraison d'idées, de systèmes, de rêves, qui remplit les premiers siècles de notre ère. C'est au milieu de cette confusion que l'orthodoxie chrétienne va se dessiner peu à peu, écartant sous le nom d'hérésie, avec un sentiment très puissant des conditions de la vie sociale, tout ce qui est anormal, excessif, tout ce qui penche trop vers le déséquilibre. Codifiant, organisant le reste pour former peu à peu l'admirable monument de l'orthodoxie catholique... Du reste cette orthodoxie subira le contre-coup de certaines conditions économiques, de certaines influences très générales du milieu, et nous la verrons toujours refléter très fidèlement ce qu'on pourrait appeler l'émotivité moyenne de son temps. Si bien que certaines formes de pensée, certaines façons de sentir, qui sont condamnées à certaines époques, reparaissent à d'autres, absorbées par l'orthodoxie, puis sont plus tard rejetées temporairement, sous forme d'hérésies nouvelles. Croire que la doctrine catholique a toujours été semblable à elle-même est une opinion que l'histoire et la psychologie tendent de plus en plus à démentir. Le catholicisme, par cela même qu'il a été pendant des siècles une chose essentiellement vivante, a dû obéir aux lois de la vie. La lecture de ces anciens textes et leur comparaison avec d'autres, différents en date, est, à cet égard, pleine d'enseignements.

Les éditeurs du livre annoncent, pour faire suite au « Saint Irénée », une longue série des textes choisis, dont l'ensemble formera une bibliothèque d'ouvrages portatifs et agréables à consulter. Il est à souhaiter que tous les collaborateurs dont on nous annonce le concours traitent les auteurs dont ils ont été chargés, avec autant de scrupule et de compétence que M. Dufourcq.

A. G.

Miguel Asin Palacios. — ALGAZEL : DÓGMATICA, MORAL, ASCÉTICA. Zaragoza, 1901.

Cet ouvrage fut primitivement une thèse soutenue devant la Faculté des Lettres de Madrid. Encouragé par le savant M. Menendez y Pelayo, l'auteur en fit le premier volume d'une étude complète de l'œuvre d'Algazel. L'intérêt en est considérable, car M. Asin a su y démêler l'influence féconde d'Algazel sur la philosophie du moyen âge.

Dans la préface qu'il a écrite pour ce volume M. Menendez y Pelayo fait remarquer combien sont rares les travaux relatifs à la philosophie des Arabes. L'essai de Schmolders est célèbre et cet auteur a le mérite d'avoir publié le texte d'un des plus curieux opuscules d'Algazel, tout en se trompant du reste singulièrement sur la vraie pensée de ce mystique. Renan, dans sa thèse sur Averroës, a laissé beaucoup à faire aux érudits qui se sont occupés des relations entre la philosophie musulmane et la scholastique chrétienne. Du reste une des causes principales du peu de progrès de cette histoire est la difficulté de se procurer des documents. Les ouvrages d'Avicenne, Algazel et Averroës n'existent pour la plupart que traduit, en un latin particulièrement rébarbatif. Depuis la renaissance des études arabes les textes primitifs ont été réimprimés à Constantinople, au Caire et ailleurs, et M. Asin a pu ainsi traduire d'après l'original l'œuvre d'Algazel en un espagnol aisé et de lecture agréable.

Ce premier volume contient d'abord une introduction où M. Asin montre qu'à l'époque d'Algazel (XIIe siècle) et plus encore par la suite, la pensée arabe se divisait en deux courants bien distincts : une école sceptique, suspecte à l'orthodoxie musulmane, et qui avait un renom d'impiété notoire (Averroës, Avempace, etc.) ; une école de « contemplatifs (*soufis*), gens d'esprit conciliateur et même opportunistes, qui s'occupaient surtout des problèmes de la conduite et tâchaient de faire accepter leur propagande. Ce sont les penseurs de cette école, et, à leur tête, Algazel qui sont non seulement les plus suggestifs et les plus profonds, mais comme une des sources les plus importantes qui ont alimenté la philosophie arabe pendant les siècles qui correspondent à notre moyen âge.

Avant Descartes et avant Kant, Algazel s'exerça à critiquer les fondements de la connaissance, non pas tant dans un ouvrage distinct que par son attitude habituelle à l'égard de ces problèmes. Averroës lui-même, un siècle plus tard, se crut obligé de le réfuter, mais l'Algazel qui doit surtout nous intéresser aujourd'hui c'est l'Algazel auteur du livre « la vitrification des sciences religieuses », le mystique raffiné et observateur des états affectifs. Il se révèle là, comme un psychologue doué de la sensibilité la plus aiguë, et d'un talent d'exposition qui explique les constants emprunts auxquels l'ont soumis par la suite les auteurs chrétiens. Les efforts d'Algazel pour résoudre l'antinomie entre la liberté et le déterminisme — conçu par lui comme par Jonathan

Edwards et les philosophes du catholicisme et du jansénisme, comme une prédestination — sont une des parties les plus originales de son œuvre. C'est surtout le côté métaphysique de sa psychologie que nous trouvons dans ce précieux volume de ses œuvres, la mystique d'Algazel faisant partie d'autres ouvrages qui sont encore inédits. M. Menendez y Pelayo remarque que la doctrine de l'extase, chez Algazel, devance les observations les plus fines des auteurs chrétiens. En effet, l'influence d'Algazel sur les juifs espagnols fut grande, depuis le XIIe siècle ; le dominicain catalan Ramon Marti fut un lecteur diligent des livres arabes. Il emprunta pour son *Pugio Fidei*, des passages entiers d'Algazel en oubliant, du reste, de le nommer. C'est par ce canal qu'Algazel fut l'inspirateur de saint Thomas puisqu'une partie de l'œuvre du docteur Angélique, la *Summa contra Gentiles*, est calquée sur Ramon Marti. La pensée mystique d'Algazel pénétra donc la théologie chrétienne par des voies diverses. A l'époque de la renaissance tout ce qui passa pour arabe fut mis à l'écart et oublié. Mais M. Asin donne des raisons excellentes et pense que Leibniz subit l'influence d'Algazel en lisant, avec l'attention qu'on sait, Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot. Il est important pour l'histoire des idées en France de remarquer aussi que Pascal, comme on l'avait montré récemment, avait glané à pleines mains dans le *Pugio fidei*.

Par toutes ces raisons il faut savoir gré à M. Miguel Asin d'avoir entrepris cette publication importante que nous recommandons aux lecteurs.

W.-M. FULLERTON.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN, éd. de l'*Acad. des Sciences de Berlin*, t. II. Berlin, Reimer, 1905, 1 vol. in-8 de VIII-525 p.

Le tome II de l'édition est également le tome II des *Œuvres*. Il renferme : l'*esquisse d'un cours de géographie physique*, la *nouvelle théorie du mouvement et du repos*, les *considérations sur l'optimisme*, les *réflexions sur la mort prématurée de M. J. Fr. von Funk*, la *preuve de la fausse subtilité des quatre figures syllogistiques*, l'*unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, l'*essai d'une introduction du concept des grandeurs négatives dans la philosophie*, les *observations sur le sentiment du beau et du sublime*, l'*essai sur les maladies cérébrales*, les *recherches sur l'évidence des principes de la théologie et de la morale naturelles*, le *programme des leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766*, les *songes d'un visionnaire*, le *fondement suprême de la différence entre les régions de l'espace*; la dissertation *de mundi sensibilis...*, le compte rendu d'un discours de Moscati sur la *différence de structure entre l'animal et l'homme*, l'*essai sur les diverses races humaines*, les *essais sur le « Philanthropin »* de Dessau, — bref, les œuvres publiées par Kant de 1757 à 1777.

L'édition a été confiée à Paul Gedan, Kurd Lasswitz, Paul Menzer, Max Köhler, Erich Adickes; l'établissement du texte, à ces divers auteurs et à Emil Thomas; les remarques sur l'orthographe, la ponctuation et la langue, à Ewald Frey.

J. SEGOND.

Dr A. Leicht. — LAZARUS DER BEGRÜNDER DER VÖLKERPSYCHOLOGIE. Leipzig, 1904.

La brochure du Dr Leicht est une étude de circonstance, écrite à l'occasion des quatre-vingts ans de Lazarus. Celui-ci est le fondateur de la *psychologie des peuples* : si son beau-frère *Steinthal* mérite d'être nommé à côté de lui, c'est à titre de collaborateur influencé toujours par Lazarus. Dès l'âge de quatorze ans, frappé par les différences de caractère parmi les populations diverses qui habitaient son village situé à la frontière, le jeune Lazarus avait posé les germes de la science nouvelle. Au gymnase, il fit une dissertation sur « l'Orgueil national allemand » puis, sous l'influence d'Adolf Schmidt, il publia, en 1850, « la Légitimité morale de la Prusse ». Lazarus cherche déjà à élucider le concept de *nationalité*; il fait sur ce sujet une conférence dont Renan se rapprochera beaucoup lorsqu'il se demandera : « Qu'est-ce qu'une nation? » Il est intéressant de noter que ces conférences imprimées furent échangées par leurs auteurs. Cependant la psychologie ethnique n'est née, comme science, qu'en 1851, avec l'œuvre intitulée : « Notion et possibilité d'une psychologie des peuples »; Lazarus en a fait aussitôt l'auxiliaire de la morale sociale, de même que Socrate avait mis la psychologie individuelle au service de la morale privée et la « Psychologie des peuples » se complète la même année par un « Projet de fondation d'une société humaine sans distinction de gouvernement, de nationalité, ni de religion ». Par la voie de la psychologie ethnique, Lazarus a tendu vers un idéal éthique, vers la négation de l'égoïsme, la mort du Moi au profit du Nous.

L'universalité de connaissances où Lazarus a atteint est presque sans exemple, elle lui a permis d'enseigner à peu près tout; cependant son tempérament était surtout celui de l'orateur et ses œuvres sont surtout des conférences. En 1859 il fonda la *Revue de psychologie ethnique et de philologie*. Enfin, de 1860 à 1866, il professa avec grand succès à Berne; il avait une chaire de statistique morale (ou statistique psychique), science qu'il considérait comme une partie de la psychologie ethnique.

On rattache trop souvent cette psychologie à *Herbart* : Lazarus a pris soin de préciser sa situation vis-à-vis de Herbart en reconnaissant qu'il est parti de ce dernier, qu'il appelle le Newton de la psychologie, mais n'a rien conservé de ce que son devancier avait édifié. Les vrais précurseurs de Lazarus sont plutôt *Vico* et *Herder*. Lui-

même s'est plu à se rapprocher de *Lotze* et d'*Eucken*; sa « Vie de l'âme » présente, en effet, une grande analogie avec le « Microcosme » de Lotze, œuvre cependant beaucoup plus considérable, à la fois métaphysique et éthique. La « Vie de l'âme », œuvre toute psychologique, consiste en une série de monographies; l'éthique devait être l'objet d'un grand ouvrage, « *l'Éthique du Judaïsme* », que Lazarus n'acheva pas.

Lazarus a été l'un des premiers à signaler l'importance de la médecine pour l'étude de la psychologie. Auditeur de Jean Müller, il fit des recherches dans les maisons d'aliénés et fonda, avec *Griesinger*, la « Société médico-psychologique ».

Lazarus était juif. Nippold considère son œuvre comme typique de l'esprit juif; en tout cas Lazarus avait déclaré : « Je veux appartenir à la famille de ceux qui construisent ». Son indomptable énergie, son énorme capacité de travail et son besoin de sociabilité sont des traits que lui-même eût rattachés à la psychologie sémite. Malheureusement l'accès aux universités lui a été rendu, à ce titre de juif, presque impossible, et il a dû avouer avec mélancolie que, « sauf en Suisse, il n'avait pas eu de carrière ».

C. Bos.

II. — Varia.

Edmond Thiaudière. — La réponse du sphinx. Paris, Fischbacher, 1905.

M. Thiaudière poursuit et achève, je crois, en ce huitième volume, la série des réflexions qu'il publie sous ce titre général : *Notes d'un pessimiste*. L'homme, les mœurs, la politique, les choses d'art, l'amour, la mort, l'idéal, la religion, Dieu, tels sont les sujets sur lesquels il interroge le Sphinx antique, dont la bouche ne s'ouvre que pour dévorer les mortels trop curieux de leur destinée. « Tant d'événements funestes qu'on voit se dérouler sont-ils l'effet d'un ordre éternel ou la marque d'un éternel désordre? A cette question, constate douloureusement M. Thiaudière, le Sphinx ne répondra jamais. » Mais cette question qu'il pose en fermant son livre est celle même qui l'emplit tout entier, et c'est faute d'y trouver une réponse que le sincère penseur qu'il est ne peut se défendre de se dire pessimiste. Son pessimisme lui vient d'une sensibilité exaspérée par l'affreux tableau de la dévoration des êtres; il lui vient aussi d'une incertitude de la pensée dont ne s'accommode pas son sentiment, car il demeure un sceptique, malgré qu'il en ait. Mais son scepticisme est celui d'un incrédule qui s'efforce à devenir un croyant et qui répète au besoin les gestes de la croyance, à dessein de conjurer le doute dont son âme souffre. J'ai cherché ailleurs et ici même (mai 1899) à dégager les traits principaux de sa philosophie. En vérité, une philosophie n'est pas forcément un dogmatisme,

elle est encore une sagesse pratique, une attitude morale, et c'est d'abord l'attitude que je viens de dire qui fait M. Thiaudière original. Les oscillations mêmes de sa pensée contribuent à caractériser sa position plus nettement.

« L'ubiquité du regard philosophique, écrit-il, n'enfantera jamais qu'un profond, mais religieux scepticisme. » — « On peut exprimer son scepticisme, on ne doit pas l'enseigner... » — « Cesse, ô pauvre homme, de courir après l'effroyable vérité, pour t'attacher à suivre la réconfortante illusion. » — Et ceci : « Un certain équilibre entre le sentiment de l'idéal et celui du réel fait toute la sagesse humaine ». Ne sont-ce pas là des notes significatives?

Il me resterait à montrer en M. Thiaudière un apôtre de la paix qui ne déserte pas la cause de son propre pays, un ami des femmes qui repousse « ce dévergondage intellectuel et moral de la femme, qu'on a décoré du nom de féminisme ». Quelques-uns, je le sais, auraient voulu dans son œuvre plus de rudesse ; mais les traits forts ou piquants n'y manquent pas, non plus le courage de tout dire.

L. ARRÉAT.

Jean-Paul Nayrac. — GRANDEUR ET MISÈRE DE LA FEMME. *Étude de Psychologie normale et pathologique de la femme dans la Société.* Paris, Michalon. In-12, 172 p.

Ce petit volume clair, vif, agréable, constitue une esquisse d'étiologie féminine venue à son heure. Après une rapide introduction historique dont l'auteur dégage cette loi que la femme, grâce à l'évolution sociale, tend à occuper une place chaque jour plus large dans la vie sociale active, M. J.-P. N. condense en cinq chapitres d'un heureux raccourci les traits essentiels qui caractérisent la psychologie de la femme comme élément de la vie collective.

Ce qui fait à la fois sa force et sa faiblesse, c'est son extrême émotivité. — Sa force d'abord : apôtre ou martyr, la femme trouve toujours dans le sentiment, dans l'émotion, le principe qui exalte ses forces ; elle n'agit pas en intellectualisant ses émotions : l'idée n'a prise sur elle qu'en se transformant au contact de la vie sentimentale : « Le sentiment qui fait devenir la femme populaire, qui la crée meneur, est toujours prédéterminé par quelque sentiment supérieur, la pitié ou l'amour ».

Sa faiblesse surtout : ici M. N. synthétise un nombre considérable de documents, observations personnelles, empruntées à l'expérience de la clinique et de la vie judiciaire. Par son émotivité même, la femme est exposée à être plutôt « menée que meneur » : l'imitation émotive est celle qui se propage le plus aisément : le crime collectif féminin n'est pas une exception ; il intéresse très souvent la sexualité. (Assassinat de l'ingénieur Vatrin). Par cette prépondérance de l'impul-

sion émotive qui écarte la possibilité de l'intervention de la pensée réfléchie, s'expliquent les tendances individuelles, à la fois morbides et criminelles, telles que la kleptomanie.

En définitive, l'hypersensibilité de la femme, qui lui prépare un rôle social bien déterminé, la prédispose peut-être plus encore à la misère qu'à la grandeur : et telle est si bien la pensée de M. N. que trois chapitres sur cinq sont consacrés à l'étude des causes d'infériorité sociale de la femme. Infériorité momentanée d'ailleurs : car, et c'est la conclusion du livre, une éducation, une thérapeutique appropriées réduiront cette cause essentielle de défaillance sociale : « l'hypéremotivité dans l'amour et dans la vie ».

P. Rousseau.

Proceedings of the Aristotelian Society. — New Series, Vol. IV. London, Williams and Norgate, 1904. 1 vol. in-8°, 170 p.

L'*Aristotelian Society* est comme l'Académie des Sciences philosophiques de Londres. Elle a été fondée en 1880, et chaque année, elle publie en un volume les communications de ses membres. Ses séances sont mensuelles ou bi-mensuelles, du mois de novembre au mois de juin; elles ne comportent qu'une communication chacune, sur laquelle s'ouvre la discussion entre les membres présents. Le volume que j'ai sous les yeux se rapporte à la *session* de 1903-1904. Il contient deux communications de M. Shadworth H. Hodgson, qui a été, si je ne me trompe, le principal promoteur de cette Société, et qui l'a présidée pendant quatorze ans sans interruption, l'une sous ce titre : La méthode en philosophie, l'autre intitulée : Réalité. On y retrouve les idées chères au profond auteur de la « Philosophie de la réflexion » et de la « Métaphysique de l'expérience ». D'autres études, au nombre de six, sont aussi très dignes d'intérêt. A signaler celle de Miss E. E. C. Jones (les dames sont, en effet, admises dans cette Académie), où l'Ethique du professeur Sidgwick est défendue contre diverses objections. Mais on regrette de ne trouver à la suite aucun détail sur la discussion à laquelle, comme les autres, elle a donné lieu; car il y avait précisément dans l'assistance l'auteur de quelques-unes de ces objections, M. G. E. Moore, dont nous aurions été curieux de connaître la défense. De ce même philosophe, le présent volume contient une étude sur l'Idéalisme de Kant.

Sous la présidence actuelle du Rév. Rashdall, cette Société paraît, dans sa 26e *session*, aussi active et aussi florissante qu'elle l'a jamais été. Elle est composée d'une soixantaine de membres, se recrute elle-même par voie d'élection et réunit les noms les plus illustres en philosophie de l'Angleterre et de l'Amérique.

A. Penjon.

Fedor Freund. — DER « KLUGE » HANS. Berlin, Verlag von Boll und Pickardt, 1904.

Toute l'Allemagne vient de parler du cheval Hans, appartenant à M. de Osten, et qui lit, écrit, calcule, en un mot accomplit tous les actes intellectuels par lesquels se manifeste ordinairement l'intellectualité d'un élève d'école primaire. Ce cheval a été présenté à l'Académie des sciences de Berlin, dont les rapports concluent au caractère purement mécanique des actes en question. Hans obéirait à de légers mouvements inconscients de son maître.

Dans son travail, M. Fedor Freund s'efforce surtout de montrer que Hans n'est point si différent des autres chevaux savants qu'on l'a bien voulu dire. D'après l'auteur, le dressage et l'instinct expliquent parfaitement l'intellectualité apparente des faits mentionnés. Le cheval sauvage sait compter. Dans les steppes le cheval qui conduit la bande remarque fort bien l'absence de quelque membre. En cas d'alerte, ces chevaux forment le cercle, plaçant les jeunes au centre. Ils ont donc, d'après M. F. Freund, l'idée de cercle. Lorsque le dressage, sur lequel l'auteur émet quelques idées, s'ajoute à la nature, l'on obtient ces résultats qui étonnent le public.

La brochure de M. Fedor Freund, malheureusement encombrée de phraséologie, est intéressante au point de vue documentaire. Elle soulève une question de psychologie zoologique très importante à notre avis : la question du dressage et de la domestication. Le cheval Hans, dressé pendant de longues années avec un soin minutieux et accomplissant des actes qui, pour surprenants qu'ils semblent, n'en sont pas moins purement mécaniques, apporte de nouvelles données expérimentales à la solution de ce problème.

RAYMOND MEUNIER.

Dr Gustave Geley. — L'ÊTRE SUBCONSCIENT. Paris, F. Alcan. 1905. 1 vol. in-16, 176 p.

Ce livre constitue, ainsi que le dit le sous-titre, un « essai de synthèse explicative des phénomènes obscurs de psychologie normale et anormale ». L'auteur passe donc successivement en revue ces phénomènes obscurs, tels que le sommeil, les rêves, l'inspiration du génie, la folie essentielle, l'hystérie, l'hypnotisme, le médiumnisme, etc., pour aboutir à cette conclusion qu'aucun d'eux ne se prête à l'explication complète par le fonctionnement cérébral. Ce qui caractérise tous ces phénomènes et ce qui constitue leur trait commun, c'est qu'ils appartiennent tous à ce qu'on est convenu d'appeler la sphère de la subconscience. Mais tandis que la plupart des auteurs qui se sont occupés des phénomènes en question ne reconnaissaient qu'une seule sphère subconsciente dans laquelle ils rangeaient indifféremment toutes les manifestations dites subconscientes, M. Geley admet l'existence de deux formes de la subsconcience, une forme infé-

rieure et une forme supérieure. La première, correspondant au psychisme inférieur qui est lui-même le produit du fonctionnement cérébral, comprend des manifestations automatiques survenant à la suite de l'affaiblissement ou de l'arrêt du fonctionnement cérébral; la forme supérieure au contraire correspond au « psychisme supérieur » qui est par sa nature et dans son essence indépendant du fonctionnement cérébral. L'état normal résulte de la collaboration des deux psychismes, et la subconscience est le résultat de l'activité isolée soit du psychisme inférieur (subconscience inférieure), soit du psychisme supérieur (subconscience supérieure). Dans cette collaboration, le rôle principal revient au psychisme supérieur qui joue le rôle de directeur et de centralisateur de la conscience; c'est le psychisme supérieur qui assure la permanence de la conscience et de la personnalité, au milieu de tous les changements et altérations auxquels elle se trouve soumise au cours de l'existence terrestre. Entièrement indépendant, ainsi que nous l'avons dit, du fonctionnement cérébral et de l'organisation corporelle, le psychisme supérieur constitue « une synthèse complexe dont les éléments constitutifs ne proviennent qu'en partie des acquisitions de la personnalité consciente et de l'existence actuelle ». Il résume en lui des expériences et des connaissances provenant d'une foule d'existences antérieures et qui restent inutilisables, tant que l'individu conserve sa conscience normale, laquelle n'a qu'un but, celui d'assurer son existence terrestre, ces connaissances et expériences ne pouvant que le distraire de ce but, lui rendre plus difficile le choix de moyens. Mais qu'une scission se produise entre le psychisme inférieur et le psychisme supérieur, avec mise en liberté de ce dernier, et nous voyons alors apparaître des phénomènes dont l'individu normal ne se serait jamais cru capable, tels que la télépathie, la télesthésie, la lucidité, la transe, le médiumnisme élevé (différent du médiumnisme inférieur avec lequel Myers avait cru pouvoir le confondre et qui comprend les phénomènes d'automatisme moteur et sensoriel), cette mise en liberté du psychisme supérieur équivalant à une véritable *extériorisation* de la subconscience supérieure.

L'hypothèse proposée par l'auteur n'est pas dépourvue d'ingéniosité et ce n'est pas sans raison qu'il note ses analogies avec le système proposé par M. Grasset, qui place la source des manifestations psychiques inférieures et de l'automatisme psychologique dans le *polygone schématique de Charcot*, sans toutefois expliquer comment et pourquoi se produit la séparation entre les deux psychismes.

Le volume se termine par une « esquisse de philosophie idéaliste » basée sur les données que nous venons de résumer et aboutit à la justification de l'hypothèse palingénésique. Dr Jankélévitch.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA CONSCIENCE ET SES DEGRÉS

Ce n'est pas sans une certaine crainte que j'aborde ce redoutable problème de la conscience, que Hæckel a si justement appelé le mystère central psychologique, et qui constitue pour lui une des sept énigmes de l'univers, de celles devant lesquelles nous devrions dire, selon Dubois-Reymond : *Ignorabimus*.

Il est probable en effet que nous ne la connaîtrons pas plus que tout le reste dans son essence même. Il est cependant certain que nous avons pénétré déjà quelque peu dans son domaine depuis Leibniz, et que nous avons commencé à l'étudier d'une façon scientifique, comme tous les autres phénomènes psychologiques. Cette étude a été cependant assez négligée au profit de celle de l'inconscient, au sujet duquel le nombre des travaux parus dans ces vingt dernières années est considérable. On était en droit de s'attendre qu'il en sortirait, sinon une définition précise de la conscience, du moins une délimitation plus nette des frontières du conscient et de l'inconscient, et l'établissement d'un critérium du phénomène de la conscience. Rien de tel ne s'est malheureusement produit, et l'on se demande même avec un peu de surprise comment on peut ainsi étudier l'inconscient sans savoir ce qui le sépare et le distingue du conscient.

Confusion de la psychologie et de la philosophie. — La difficulté du problème de la conscience provient en grande partie de ce qu'il a été mal posé, de ce qu'on en a fait une sorte de postulat de la psychologie, et que de plus on a mêlé à la question purement psychologique une question philosophique.

C'est ainsi que M. Sedgwick-Minot, au Congrès de l'Association américaine pour l'Avancement des sciences en 1902, prétendait que le monisme conduirait à l'élimination du concept de conscience. Ou bien elle serait une forme de l'énergie, ce qui ne présente aucune évidence, ou bien elle ne serait qu'un épiphénomène, ce qui reste la seule hypothèse possible pour lui.

Les monistes n'éliminent nullement la conscience, et en

admettant même que certains la considèrent comme un épiphénomène, ils ne la nient pas, ils ne la laissent même pas de côté, et ils ne diffèrent d'avec les spiritualistes ou les parallélistes que sur la valeur relative qu'il faut lui attribuer, sur son rôle dans les divers processus psychologiques ou physiologiques.

On a fait une guerre très vive à la conscience épiphénomène. Il me paraît évident que la conscience n'est pas un phénomène surajouté, car si cela était, c'est qu'elle aurait une existence indépendante, et le problème qu'on prétend ainsi résoudre ne serait que reculé. Je n'essaierai pas de la défendre, et je conviens facilement que cette conception ne me paraît guère fondée, et ne nous aide d'ailleurs pas à mieux comprendre la conscience. Mais je crois que ceux qui l'attaquent sont beaucoup plus près de l'admettre qu'ils ne s'en doutent. Dans le discours auquel je faisais allusion tout à l'heure, M. Sedgwick-Minot propose par exemple la définition suivante de la conscience : « La fonction de la conscience est de disjoindre dans le temps les réactions des sensations. En réponse à nos sensations, nous avons, soit des réponses immédiates, directes, réflexes, soit des réactions plus compliquées déterminées par l'intervention de la conscience qui peut arrêter la réaction, si elle nous intéresse, ou évoquer une réaction d'une sensation remémorée, et combiner cette réaction avec les sensations reçues en d'autres temps. En somme, la conscience choisit entre les sensations reçues en même temps et combine celles reçues en des temps différents ».

Mais qu'est-ce que cette conscience qui choisit entre les sensations pour les combiner, qui s'y superpose, par conséquent, ou non, qui agit ou n'agit pas sur les réactions qui en découlent? N'est-ce pas un épiphénomène aussi?

Et n'est-ce pas avouer également que la conscience n'est pas nécessaire à l'accomplissement des réactions aux sensations, constatation si facile à faire dans tant de cas pathologiques et même normaux, et qui avait précisément conduit à la conception de la conscience épiphénomène? La seule différence, c'est que les monistes et les matérialistes cherchent à comprendre de quelles conditions dépendait la présence ou l'absence de la conscience au cours des processus psychologiques, tandis que les spiritualistes, dans leur langage anthropomorphique, prétendent que c'est elle-même qui choisit les phénomènes auxquels elle veut donner ou non le caractère de conscient.

D'ailleurs le monisme n'est pas acculé à cette prétendue alternative de considérer la conscience comme une forme de l'énergie ou comme un épiphénomène. Il y a une autre manière de concevoir

les choses, et c'est elle que je me propose précisément d'examiner tout à l'heure.

Absence de définition de la conscience. — Une autre cause de difficulté pour étudier le phénomène de conscience, c'est qu'on ne s'entend pas sur sa définition. M. Sante de Sanctis, dans un article plein de justesse et de clarté, sur le problème de la conscience (*Archives de Psychologie*, 1904), disait qu'il y a 13 acceptions du mot Conscience. Je ne serais pas surpris qu'il y en eût davantage. Fort heureusement tout le monde s'entend sur ce qui est conscient ou ne l'est pas. Cependant il ne serait pas indifférent de le fixer dans une formule.

Pour moi, *doit être considéré comme conscient tout phénomène que nous savons être perçu ou produit en nous ou par nous, au moment même où il est perçu ou produit.*

Cette définition me paraît avoir l'avantage d'éliminer complètement le rôle de la mémoire dans la constitution de la conscience, soit comme base, soit comme critérium.

Conscience du Moi et conscience brute. — Elle fait aussi la part la plus petite possible au « Moi », en laissant de côté l'intervention du sentiment du Moi, et ne faisant appel qu'à la connaissance brute. Pour mettre cette distinction en évidence, je rappellerai ce qui se passe chez certains individus dépersonnalisés : Ils remuent le bras pour atteindre un objet ; ils savent parfaitement que c'est leur bras qu'ils remuent, que c'est de leur corps que part l'impulsion motrice, mais ils ne sentent pas que c'est leur Moi qui agit. Le phénomène moteur est parfaitement conscient, mais il ne fait pas partie de la perception générale du moi, il n'est pas rattaché au sentiment du Moi, de la personnalité du sujet.

C'est une confusion qui a contribué encore à compliquer l'étude de la conscience, que celle de la conscience brute et de la conscience du Moi, laquelle n'est que la connaissance d'une variété de phénomènes dont l'ensemble donne au sujet le sentiment de sa personnalité. Il est indispensable dans les recherches sur la conscience d'éviter le plus possible cette confusion.

Délimination du phénomène conscient. — Il est encore une cause de difficulté dans le problème de la conscience, c'est l'application impropre de l'épithète « inconscient » à certains phénomènes organiques ou automatiques acquis. C'est ainsi qu'on dit qu'un phénomène comme la marche s'accomplit d'une façon réflexe, incon-

sciente; qu'un acte dont on a pris l'habitude et qui finit par s'exécuter d'une manière automatique, devient inconscient après avoir été conscient; que les mouvements du cœur, de la respiration, etc., se produisent d'une façon inconsciente en même temps qu'involontaire.

C'est là un défaut de langage évidemment fâcheux. Ces phénomènes, si réflexes, si automatiques, si involontaires soient-ils, ne sont nullement dénués de conscience. Par leur répétition monotone, par le peu d'excitation qu'ils apportent à notre cerveau, par la facilité de la réaction, ils paraissent en effet doués d'un minimum de conscience par rapport aux phénomènes sensoriels et psychologiques supérieurs. Mais qu'un trouble quelconque dans leur production surgisse, et immédiatement la conscience que nous en avons se montre aussi vive que celle des sensations les plus différenciées. Un acte a beau être réflexe, nous n'en savons pas moins que c'est par nous qu'il se produit; il a beau être automatique, nous n'en savons pas moins que c'est nous qui le provoquons à tout moment, sans quoi nous ne saurions l'arrêter.

Entre la conscience nette et l'inconscience complète, il y a donc place pour une espèce de fausse inconscience, ou, pour mieux dire, pour une sorte de conscience latente, caractérisée par ce fait que nous savons ce qui se passe en nous, mais que nous le négligeons. Ce n'est pas un degré de conscience plus ou moins claire, ni d'inconscience plus ou moins légère : c'est un état de conscience négligé quoique présent. Si on voulait donner aux phénomènes si nombreux qui se présentent dans ces conditions un nom particulier, je proposerais celui d'états aphoristiques, du grec ἀφοριστέω, « je néglige, je laisse de côté ».

Critérium de la conscience. — Mais la plus grosse difficulté dans l'étude scientifique de la conscience, c'est qu'il n'en existe pas de critérium objectif. Aucun de ceux qu'on a donnés ne soutient l'examen. La conscience reste un phénomène essentiellement subjectif. Si nous pouvons l'admettre par analogie chez nos semblables, et aussi chez un certain nombre d'animaux, ce n'est que d'une manière générale. Mais en présence d'un acte donné, il nous est impossible, en le voyant accomplir sous nos yeux par une autre personne, de dire qu'il est conscient, quoique, si nous l'accomplissions nous-mêmes, ce serait d'une manière consciente.

Mais s'il n'existe pas de critérium objectif direct, il y en a cependant un indirect qui me semble avoir été trop négligé. C'est le renseignement que nous donne le sujet lui-même sur ce qu'il

pense ou fait au moment même. Il est évident que si je vois quelqu'un faire un mouvement déterminé, écrire par exemple, je serai incapable de reconnaître s'il a conscience ou non de ce qu'il écrit et même de l'acte d'écrire. Mais si, en même temps qu'il écrit, je lui demande ce qu'il fait, et qu'il ne le sache pas, je serai en droit de dire qu'il n'était pas conscient, ou tout au moins qu'il ne l'est pas de l'acte qu'il accomplit à ce moment, car il peut l'être d'autres actes.

Je dis que le renseignement doit être donné par le sujet au moment même de l'acte dont il faut déterminer s'il est ou non conscient. En effet, la mémoire, dont on a voulu faire un critérium et même une condition de la conscience, peut exister sans conscience, et de même aussi on peut être conscient sans que la mémoire se constitue. Conscience et mémoire sont deux phénomènes qui peuvent se compléter, se renforcer, mais sont indépendants l'un de l'autre.

Je sais bien qu'il y a une objection à faire à ce critérium, c'est la sincérité du sujet. Mais celle-ci peut être éprouvée par certains procédés qui déjouent les supercheries, et on ne peut guère la suspecter que dans les cas de réponse négative.

Ce critérium indirect, qui n'est d'ailleurs pas toujours applicable, consiste en somme en ceci : la corrélation qui existe entre l'excitation produite et la connaissance par le sujet qu'elle a été perçue par lui, ou entre un acte quelconque et la connaissance par le sujet que cet acte se produit au moment même où il l'exécute sans le voir.

Si faible qu'il soit, ce critérium me paraît, avec les réserves touchant la bonne foi du sujet, le seul pratique.

On a désigné, à tort selon moi, sous le nom de critérium de la conscience, le signe auquel on pouvait prévoir ou reconnaître qu'un être était ou non doué de conscience. C'est là une tout autre question, qui se rapporte aux conditions mêmes de la production de la conscience. Il me semble qu'on ne doit entendre sous le nom de critérium de la conscience que les signes auxquels on peut reconnaître qu'un acte accompli par un autre individu est conscient ou non, et non pas si cet individu, à quelque échelon qu'il soit dans la série animale, est capable ou non d'avoir de la conscience. Là encore, une certaine confusion dans les mots retentit sur les conceptions.

Degrés de la conscience. — Tous les philosophes ont admis des degrés dans la conscience, qu'ils la considèrent comme l'essence

même de toute pensée, ou comme une faculté séparée, par laquelle nous sommes sans cesse avertis de ce qui se passe actuellement en nous. Cette question des degrés de la conscience enlève beaucoup de valeur aux attributs essentiels que lui reconnaissait la philosophie classique, à savoir l'unité et la continuité. Mais ce n'est pas le moment d'insister sur la façon dont ces deux dernières doivent être envisagées aujourd'hui.

Nous pouvons examiner les différents degrés de la conscience à des points de vue très nombreux. On peut se demander où elle commence dans la série des êtres, au cours de l'évolution d'un individu, au cours d'un phénomène psychologique donné, et quelles sont, dans ce dernier cas, les conditions de ses variations et de sa hiérarchisation, de sa stratification, pour ainsi dire.

Phylogénie. — Où commence la conscience dans l'évolution phylogénique? Il me paraît impossible de faire à cet égard autre chose que des hypothèses, puisque nous n'avons aucun critérium objectif de la conscience. D'après le principe de continuité, on accordera la conscience à tous les êtres vivants ou on la leur refusera, suivant qu'on descendra ou qu'on remontera l'échelle des êtres, depuis la cellule la plus inférieure jusqu'à l'homme. Tous les physiologistes qui se sont heurtés à ce problème de la conscience et ont cherché à le résoudre par induction, ont établi des barrières arbitraires entre les êtres à ce point de vue. A aucun moment on ne peut saisir ni l'apparition ni la disparition du phénomène de conscience chez les êtres vivants, et cela à défaut de critérium objectif. Bornons-nous donc à son étude chez l'homme au point de vue scientifique.

Ontogénie. — Le moment de son apparition n'est pas moins impossible à établir au cours de l'évolution ontogénique, et les spiritualistes se sont livrés à ce sujet à de sérieuses discussions pour savoir si l'âme, qui s'identifie pour eux avec la conscience, existait dans le germe, ou dans l'embryon, ou dans le fœtus, ou apparaissait seulement au moment de la naissance. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que ces savantes controverses n'ont abouti à rien, et l'on peut prévoir qu'elles n'aboutiront jamais.

Je crois, pour ma part, qu'on peut rattacher l'apparition de la conscience à la différenciation de plus en plus grande qui se fait dans les organes d'irritabilité et de sensibilité des êtres vivants. Cette vue n'a rien d'antiphysiologique, n'est en contradiction avec aucune des lois de l'évolution aussi bien au point de vue ontogé-

nique que phylogénique. Nous voyons cette différenciation organique s'accompagner chez tous les êtres de fonctions sinon nouvelles, du moins confondues auparavant avec d'autres, et qui, en devenant indépendantes, autonomes, revêtent ainsi un caractère de nouveauté et de perfection plus grande.

Que le développement du système nerveux, et sa différenciation de plus en plus grande qui a permis le développement des fonctions psychologiques si complexes de l'homme, aient produit de même la conscience, c'est une chose qui est assez simple à admettre. Reste à savoir à quelle étape de cette différenciation du système nerveux correspond la conscience, si rudimentaire soit-elle. Là-dessus toutes les hypothèses sont possibles, mais également gratuites.

Évolution d'un phénomène psychologique. — Il ne nous reste donc à examiner que les conditions dans lesquelles la conscience apparaît au cours des phénomènes psychologiques, quels sont ses rapports avec l'activité cérébrale.

En posant ainsi la question, c'est admettre que la conscience n'est pas la caractéristique du phénomène psychologique, ce qui serait singulièrement limiter le champ de la psychologie, mais qu'au contraire tout processus psychologique est en partie au moins inconscient, et que certains même le sont d'un bout à l'autre de leur évolution.

La question primordiale qui s'offre à nous d'abord est celle-ci : La conscience se constitue-t-elle d'emblée, existe-t-elle indépendamment du reste de l'activité cérébrale? Est-elle une qualité spéciale inhérente à tout phénomène psychologique, à tout fait de pensée, ou se surajoute-t-elle aux processus cérébraux physiologiques pour leur donner le caractère psychologique? Dans les deux cas elle apparaît comme un phénomène à part, ayant ses lois propres, agissant pour son compte, ayant son autonomie, et une sorte d'existence personnelle. Ou, au contraire, la conscience n'est-elle que l'aboutissant d'un processus cérébral, et tient-elle uniquement à certaines conditions de l'activité cérébrale?

Dans la première hypothèse, la conscience devient quelque chose d'unique en son genre, de comparable à rien d'autre, soit en physique, soit en physiologie ou en biologie. Elle échappe à toutes les lois universelles, et s'oppose dans l'Univers à l'énergie et à la matière.

Tous les phénomènes de la nature apparaissent de plus en plus comme des manifestations de l'énergie. Seule la pensée, ou pour

mieux dire la conscience, échapperait à cette loi générale, et se dresserait en face du reste du monde. « Et bien qu'elle ne soit ni une forme de l'énergie, ni un état du protoplasma, elle pourrait changer la forme d'énergie, étant un dispositif qui règle les actions des organes en vue des actions téléologiques. » Telle est la conception la plus récente de la conscience d'après les spiritualistes, ainsi que l'a exposée M. Sedgwick-Minot. D'après lui, les sensations de la conscience sont dérivées d'une force physique, et les actes de la conscience sont manifestés par une force physique. Il en résulte que le pouvoir conscience doit être susceptible de modifier la forme de l'énergie : « La conscience est, dit-il, à l'abri non seulement du monde objectif dont elle reçoit toutes ses sensations, mais aussi de la connaissance immédiate du corps par lequel elle agit. De tout le travail physiologique la conscience ne sait rien, quoique ce soit elle qui le commande. »

Comment est-elle à l'abri du monde objectif, puisqu'elle en reçoit ses sensations, et comment peut-elle commander au corps sans savoir ce qui est exécuté, ce sont là des mystères que l'intelligence simpliste des monistes se refuse à pénétrer.

En face de cette conception spiritualiste de la conscience, se trouve l'autre hypothèse, d'après laquelle la conscience est l'aboutissant de processus cérébraux inconscients au début.

Principe de continuité. — Mais alors se dresse le principe de continuité que nous avons déjà rencontré quand il s'est agi de savoir où commençait la conscience chez un individu donné ou dans la série des êtres, et que nous avons vu aboutir à deux solutions absolues et opposées, incompatibles et contradictoires : l'omniprésence ou l'omniabsence de la conscience. Nous nous heurtons de nouveau à cet obstacle. Mais il n'est pas pour nous effrayer : quand les principes sont en désaccord avec les faits, il n'y a pas à hésiter, ce sont eux qui sont en défaut, ou tout au moins l'application qu'on en fait.

Voyons donc à quoi ce principe nous conduit, en nous rappelant qu'il se subdivise en deux autres : la continuité par transition, et la continuité par sommation.

Qu'on adopte l'une ou l'autre de ces formes du principe de continuité, le résultat est le même : il faut que la conscience ait existé à tous les degrés du phénomène psychologique conscient, comme elle a dû exister à tous les degrés de l'évolution de l'individu, et de la série des êtres vivants.

Dans le premier cas en effet, si c'est par transition insensible

qu'on arrive à la conscience, c'est qu'au début il y avait un état de conscience rudimentaire, imperceptible, qui s'est peu à peu renforcé pour être perçu. Mais cela ne semble-t-il pas une absurdité? Car n'est-ce pas admettre une sorte de conscience inconsciente, ce qui ne veut rien dire? Et si la conscience est indépendante et se perçoit elle-même, comment peut-elle se percevoir seulement à un moment donné?

Dans le second cas, celui de la continuité par sommation, on dit que si une série de phénomènes, qui séparément ne sont pas conscients, le deviennent en s'additionnant, c'est que chacun d'eux contient une parcelle de conscience. Nous sommes loin de l'unité fondamentale de la conscience avec une telle fragmentation. Ce sont ces consciences élémentaires, ces atomes de conscience, dont la somme constitue la conscience vraie. Mais c'est la même absurdité que tout à l'heure, à savoir que ces consciences élémentaires ne sont pas des consciences, puisqu'elles sont inconscientes.

Ce qui rend les choses incompréhensibles, c'est que l'on admet implicitement comme corollaire de ce principe de continuité un autre principe qui n'est rien moins que démontré, qu'on énonce à peine, et qui consiste à regarder comme inadmissible qu'il puisse surgir de l'arrangement, de l'organisation d'éléments combinés ou additionnés ensemble, une propriété nouvelle, distincte de celle des parties composantes.

Je ne comprends pas pour ma part comment ce principe, qui est également mis en avant pour supprimer les limites entre ce qui vit et ce qui ne vit pas, peut être soutenu. Il suffit de voir ce qui se passe en chimie pour s'en convaincre. L'arrangement des mêmes molécules suivant des modes divers donne naissance à des corps ayant des qualités absolument différentes de celles des composants. Nous pouvons de même, avec des arrangements différents entre des perceptions semblables, provoquer des représentations absolument différentes. On peut dire qu'il y a un stéréo-psychisme comme il y a une stéréo-chimie.

C'est ce principe de continuité, interprété de la sorte, qui a tout faussé, et qui a fait aboutir à l'omniprésence ou à l'omniabsence de la conscience, suivant qu'on considère les phénomènes en allant du conscient vers l'inconscient, ou inversement. C'est la même difficulté qui s'est présentée pour fixer les limites de la matière vivante et de la matière inorganique. Il me semble que, de même qu'à partir d'un certain arrangement des phénomènes physico-chimiques et d'un certain mode de conservation et de réparation de cet arrangement, on dit qu'il y a vie, à partir d'un certain arran-

gement des phénomènes psycho-physiologiques et d'un certain degré de leur différenciation, l'on peut dire qu'il y a conscience.

Hétérogénéité du physique et du psychique. — Mais il est un autre principe qui n'a pas moins nui que le précédent à la conception de la conscience : c'est celui de l'hétérogénéité du physique et du psychique, du subjectif et de l'objectif. Le parallélisme a beau, pour éluder toute difficulté, se borner à considérer comme concomitant de tout phénomène subjectif un phénomène objectif, il n'en reste pas moins que le subjectif ne peut sortir que de l'objectif, et que la conscience ne peut sortir que du physique, du physiologique. Cette hétérogénéité de nature est plus apparente que réelle.

Je me permettrai une comparaison. Voici une pile électrique composée d'un charbon, d'un zinc et d'un liquide acide. Du contact de ces trois éléments résulte un courant électrique. Ce courant est évidemment tout à fait différent et n'a rien de commun avec les trois éléments de la pile. Il ne viendra cependant à personne l'idée de dire que le fonctionnement de la pile et l'apparition du courant électrique doivent être considérés seulement comme parallèles, sous prétexte que l'on ignore comment se fait la transformation d'énergie latente dans les éléments de la pile ; ni davantage que le courant électrique est un épiphénomène qui vient se surajouter au fonctionnement de la pile ; ni enfin que le courant électrique existe indépendamment de la pile et vient diriger son fonctionnement. Ces trois manières de voir sont cependant celles que soutiennent les parallélistes, les matérialistes et les spiritualistes. S'il est évident que la conception moniste ne peut pas mieux établir comment se fait le passage d'un fait à l'autre, elle a du moins l'avantage de montrer que ces rapports du subjectif et de l'objectif, du conscient et du physique, ne présentent rien d'exceptionnel dans la nature, et qu'on retrouve le même problème sous une forme analogue, et presque identique, dans les phénomènes d'ordre physique et biologique. En examinant les choses sans idée préconçue, la conscience nous apparaît comme liée à l'activité cérébrale.

Évolution de la conscience. — Nous comprenons dès lors comment elle peut varier au cours d'un phénomène psychologique. Il n'est pas un seul phénomène psychologique qui ne présente une phase d'inconscience. Entre l'évocation d'une représentation et l'apparition consciente de cette représentation, il peut se passer un temps plus ou moins long où le travail preparatoire de la repré-

sentation est complètement inconscient. Il peut même le rester toujours, et n'aboutir jamais à la production du souvenir. Il en est de même pour un mouvement, qui peut rester à l'état d'intention, aboutir à l'acte et s'accompagner de conscience. Entre deux idées associées qui s'évoquent, il peut exister une série de représentations intermédiaires qui restent absolument inconscientes.

L'examen de n'importe quel phénomène psychologique nous montre ainsi que le psychologique ne doit pas se restreindre au conscient et que l'on passe de l'inconscient au conscient par des degrés en nombre infini.

Intensité de l'excitation et rapidité du processus. — Mais on ne voit pas toujours cette gradation, et cela tient à deux choses : soit à l'intensité de l'excitation, soit à la rapidité du processus nerveux.

Lorsque l'intensité de l'excitation est très grande, elle détermine une décharge d'énergie cérébrale brusque, d'où apparition en apparence immédiate de l'état conscient.

L'intensité de l'excitation est la cause la plus fréquente de la rapidité du processus cérébral. Or l'on sait que lorsque celle-ci dépasse certaines limites, ce processus cesse d'être perçu consciemment. J'ai institué quelques expériences qui semblent prouver que cette limite, ordinairement fixée à 1/10 de seconde, peut en réalité descendre à 2/1000 de seconde. Mais les chiffres absolus ne signifient rien, et même si on admet ce chiffre infime, il est évident qu'il peut y avoir des phénomènes cérébraux dont la rapidité pourra être de 1/1000 de seconde seulement, et qui ne seront par conséquent pas conscients, ou dont la phase d'inconscience sera de 1/1000, alors qu'à 2/1000 de seconde ils seront conscients.

Au lieu de considérer le cas où la rapidité du processus cérébral est trop grande, examinons celui où elle est au contraire ralentie. Nous allons voir encore que la conscience est fonction de l'activité cérébrale.

Voyons ce qui se passe dans certains cas pathologiques où il y a retard des perceptions tenant uniquement à un trouble fonctionnel du cerveau, à une inhibition cérébrale, comme dans la mélancolie ou dans l'hystérie. On constate alors que des excitations quelquefois très fortes ne sont perçues consciemment qu'au bout de 10, 20, 30 et même 100 et 120 secondes. A quoi cela tient-il, l'intégrité des conducteurs nerveux étant parfaite, sinon à l'état de l'activité cérébrale elle-même, à la lenteur avec laquelle est déterminé, sous l'influence de l'excitation périphérique, l'état moléculaire spécial auquel correspond la sensation consciente ?

Ainsi, suivant que l'évolution du processus physiologique aboutissant au phénomène psychologique est plus ou moins avancée, suivant que l'état moléculaire cérébral correspondant à ce phénomène psychologique est plus ou moins fortement déterminé par les excitations, soit externes, soit internes, suivant enfin que cet état moléculaire se produit avec une plus ou moins grande rapidité, il y a ou il n'y a pas conscience.

Ces trois conditions différentes concourent à montrer que ce qui est en jeu dans l'apparition de la conscience, c'est l'état de l'activité cérébrale, et que les divers degrés de cette activité conditionnent ceux de la conscience.

Étendue de la conscience. — Mais ce n'est pas tout encore, et aux gradations d'intensité, il y a lieu d'ajouter des gradations d'étendue. On a appelé champ de conscience le nombre plus ou moins grand de phénomènes élémentaires qu'on pouvait grouper simultanément dans un état de conscience. Soit dit en passant, cette expression qui prend comme mesure d'un phénomène subjectif, du phénomène subjectif par excellence, une mesure essentiellement applicable aux phénomènes physiques et objectifs, peut paraître assez singulière. C'est cependant une expression commode et qu'on peut conserver. Mais je crois qu'on doit sous-entendre alors par là l'étendue plus ou moins grande des centres corticaux capables de fonctionner d'une façon consciente, de présenter, en d'autres termes, les modifications moléculaires correspondant au phénomène conscient, étendue qui implique forcément le nombre.

L'activité cérébrale est dans un état d'instabilité incessante. Elle subit à tout instant des variations soit dans la totalité de la surface corticale, soit sur un point particulier, sous les influences les plus diverses et les plus nombreuses. La conscience suit ces variations, c'est là un point de vue qui semble généralement admis. A moins d'adopter la prudence du parallélisme, je ne vois pas bien comment ne pas en conclure, l'activité cérébrale étant d'ordre essentiellement physiologique, c'est-à-dire en fin de compte physico-chimique, que la conscience qui en découle n'est pas elle-même du même ordre.

Hiérarchie de la conscience. — Mais cette étendue peut être considérée en surface, c'est-à-dire suivant le nombre des centres corticaux en jeu, comme je viens de le dire, ou en profondeur.

Voici ce que j'entends par ce dernier terme : A chaque centre fonctionnel sont liées certaines perceptions et certaines représen-

tations, qui sont loin d'avoir besoin toutes du même degré de conscience : les unes sont douées, à l'état normal, d'un minimum, les autres d'un maximum de conscience.

Cela tient à deux causes : d'un côté à l'intensité des excitations ayant produit les perceptions, de l'autre au genre, à la qualité de ces perceptions ou représentations.

J'ai examiné tout à l'heure la première de ces causes de gradation de la conscience. Quant à la seconde, je crois qu'elle a été très peu considérée.

La hiérarchisation des états de conscience se fait suivant des modes différents. Il y a d'abord une hiérarchie suivant la valeur absolue des impressions et des représentations. C'est ainsi que les impressions cénesthésiques, habituelles, monotones, peu différenciées entre elles, occupent le bas de la hiérarchie, alors que les impressions sensorielles, très variées, plus nettes, plus spécifiques, en occupent le haut.

Il y a ensuite une hiérarchie suivant la valeur relative actuelle des impressions et des représentations. Leur intensité, leur durée plus ou moins longue, l'intérêt plus ou moins vif qu'elles présentent pour le sujet au moment même, déterminent des variations considérables dans l'intensité de l'état de conscience qui les accompagne. Un certain nombre seulement des impressions qui nous assaillent à chaque instant s'accompagnent d'un sentiment de conscience : un grand nombre, le plus grand nombre même restent masquées par les états forts, et c'est à elles que je propose de donner le nom de perceptions aphoristiques, pour indiquer qu'il ne s'agit que d'une fausse inconscience, et qu'elles pourraient être conscientes si d'autres impressions plus fortes ne les faisaient pas négliger par le sujet, alors même qu'avec une intensité semblable elles seraient conscientes à un autre moment.

Il s'établit une autre hiérarchie encore, entre les représentations seulement cette fois, suivant leur éloignement dans le passé, ou suivant leur place dans des systèmes et des associations d'idées plus ou moins importants.

On voit combien ce qu'on appelle la conscience est une chose sujette à des variations de nuances infinies, et combien devient compliquée la hiérarchie définitive de tous les états de conscience emmagasinés dans le cerveau pour fournir aux représentations futures.

Conditions de la conscience. — Nous voyons en tous cas que partout et toujours la conscience se montre comme fonction de l'acti-

vité cérébrale et accompagne le degré supérieur à un moment donné de cette activité. Les variations physiologiques ou pathologiques, — rêverie, sommeil, veille, anesthésiques généraux, lypothymies, syncopes, accès épileptiques, etc., — montrent bien qu'il en est ainsi et qu'il ne s'agit que d'un processus analogue à tous les processus cérébraux.

En réalité il n'y a pas de barrière entre le conscient et l'inconscient, non plus qu'entre le processus physiologique et le processus psychologique. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est à quoi correspond ce qu'on appelle le conscient et par conséquent l'inconscient, et non pas comment la transition peut se faire de l'un à l'autre. Ce qui est important à retenir avant tout, c'est que le passage ne se fait pas brusquement, mais graduellement, que la conscience n'apparaît pas tout d'un coup, en bloc, avec toute sa netteté, toute son intensité, mais au contraire se dégage peu à peu, en suivant pas à pas l'évolution du processus cérébral physiologique.

Loi physique de la conscience. — Il n'est guère qu'un psychologue qui ait tenté de donner une explication de ce processus de la conscience, des conditions physiologiques dans lesquelles elle pouvait se manifester. C'est Herzen, avec la loi physique de la conscience.

Déjà cependant Bain avait dit très justement : « Il faut un changement d'impression pour nous donner conscience d'une action quelle qu'elle soit. Une action toujours la même, sur un quelconque de nos sens, si elle persiste, produit juste le même effet que l'absence de toute action. Nous n'avons pas conscience de la pression atmosphérique ». « C'est presque la même chose, disait Hobbes, pour un homme, de sentir toujours une seule et même chose et de ne rien sentir du tout. »

Ce n'est pas tout à fait exact, comme l'a remarqué Fouillée. « Ce n'est pas la différence qui constitue la conscience, mais c'est elle qui est nécessaire à la conscience distincte et réfléchie, à la connaissance, à la compréhension. Un son uniforme entendu depuis le premier moment de notre vie jusqu'à la fin serait senti dans notre cénesthésie, mais ne serait pas distingué, perçu à part, connu. Une douleur continue et uniforme ne revient pas au même que l'absence de douleur. Une conscience uniforme n'est pas une absence de conscience, comme l'a prétendu Herbert Spencer. »

Je me bornerai à rappeler en peu de mots cette loi physique de la conscience formulée par Herzen. Elle repose sur ceci que l'activité vitale, fonctionnelle, correspond à la phase de désorganisation, de désintégration cellulaire, et la période de repos à celle de réin-

tégration. Pour lui, la conscience est liée exclusivement à la phase de désintégration des centres nerveux. Le sommeil, le repos, dans lequel nous sommes inconscients, correspond à la phase de réintégration.

Toute désintégration est-elle consciente? se demande-t-il ensuite. Évidemment non, puisque les actes automatiques sont inconscients ou subconscients. Donc la désintégration ne produit la conscience que lorsqu'elle a une certaine intensité. Ensuite l'intensité de la conscience est en rapport direct avec l'intensité de la désintégration fonctionnelle. Enfin l'intensité de la conscience est en rapport inverse avec la facilité et la rapidité de la transmission centrale.

Examinons rapidement ces diverses conclusions.

Il semble assez logique que la conscience corresponde à la phase de désintégration. Mais il faut remarquer que l'inconscience ne saurait être synonyme de réintégration. Nous voyons en effet qu'elle peut se produire sans qu'il y ait eu ni désintégration ni réintégration consécutive. C'est ce qui arrive par exemple dans le cas d'inhibition cérébrale, choc nerveux, stupeur, hystérie, etc.

La remise en état de fonctionnement, laquelle ne doit pas être confondue avec l'activité elle-même du centre cortical, suffit pour provoquer des représentations conscientes. Dans ce cas on ne peut pas dire qu'il y ait désintégration. Il y aurait plutôt réintégration, et cependant il y a conscience.

La première loi de Herzen n'est donc pas applicable à tous les cas. Elle doit avoir une formule plus générale, et je crois qu'on pourrait lui donner la suivante : Tout état dynamique du cerveau s'accompagne de conscience, que cet état dynamique résulte d'un processus de désintégration ayant pour point de départ l'état statique normal, ou d'un processus ayant pour point de départ un arrêt d'activité et pour point d'arrivée l'état statique du cerveau prêt à fonctionner, en état d'activité potentielle.

La seconde loi particulière de la conscience, d'après laquelle elle est proportionnelle à la désintégration, est-elle exacte? Je ne le crois pas. Entre un acte conscient et un acte inconscient accomplis par une hystérique par exemple, il ne semble pas qu'il doive y avoir une différence au point de vue de la désintégration même du centre moteur mis en jeu. Nous voyons d'autre part que tel acte qui est inconscient quand le sujet paraît éveillé, devient conscient quand il est plongé dans le sommeil hypnotique.

L'écriture automatique nous montre aussi que tout un travail intellectuel d'association d'idées, de réponse motrice graphique à

une excitation verbale, peut s'accomplir d'une façon inconsciente, en nécessitant cependant la même mise en jeu des mêmes appareils centraux et périphériques que si le sujet était conscient. Pour se produire, ils doivent cependant résulter de la même désintégration cérébrale, qu'ils soient conscients ou inconscients. La conscience ne paraît donc pas pouvoir être rattachée à l'intensité de la désintégration d'une manière absolue et générale.

Stratification de la conscience. — Je crois par contre qu'elle peut lui être liée d'une façon relative, c'est-à-dire qu'elle est liée au degré maximum de désintégration dont est capable le centre cérébral considéré, et ceci m'amène à dire un mot de ce qu'on peut appeler la stratification de la conscience.

Remarquons tout d'abord dans quelles conditions un phénomène inconscient peut redevenir conscient. Cela se produit ordinairement dans les cas d'inhibition cérébrale de deux manières différentes : tantôt il s'agit d'une impression survenue au cours de l'inhibition, et qui reste inconsciente ; elle reparaît sous forme de représentation consciente, dès que le cerveau a recouvré son activité normale ; tantôt c'est une perception consciente, qui, lorsque l'inhibition cérébrale survient, cesse de pouvoir être évoquée sous forme de représentation consciente ; elle peut l'être de nouveau, ainsi qu'on le voit dans l'amnésie rétrograde, dès que l'activité cérébrale est revenue. Ceci nous montre que la conscience varie avec l'état d'activité cérébrale, avec le degré de cette activité et non avec la désintégration à proprement parler.

Ce qui le prouve encore, c'est que tel phénomène qui est inconscient dans certaines conditions supérieures de l'activité cérébrale, devient conscient quand ces conditions sont remplacées par une activité moindre. C'est ainsi, par exemple, que dans l'écriture automatique où le sujet ignore ce qu'il écrit et même qu'il écrit, il suffit de le plonger dans le sommeil hypnotique, où son activité cérébrale est amoindrie, pour le voir prendre conscience de cet acte inconscient tout à l'heure.

Nous voyons de même des sujets percevoir consciemment les phénomènes des plus infimes de leur activité organique, lesquels ne sont jamais normalement perçus consciemment, comme je l'ai montré dans l'autoscopie interne [1], au fur et à mesure que l'activité de leurs centres cérébraux, profondément inhibés, reparaît.

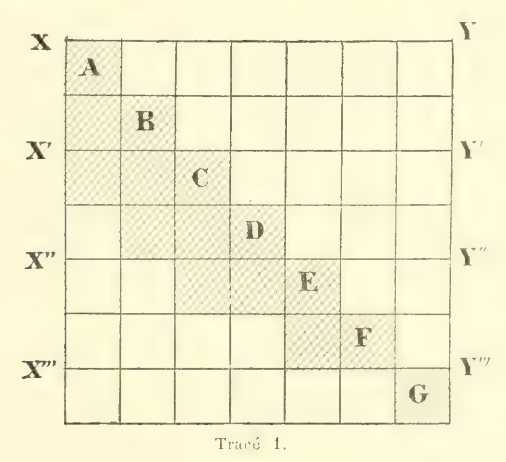
On le voit encore d'une façon très nette chez les hystériques vigi-

1. *Les phénomènes d'autoscopie.* Félix Alcan, éditeur, 1904.

lambules qu'on réveille, et chez qui toutes les périodes de leur vie passée, tous les actes même inconscients d'alors, reparaissent consciemment dans ce travail de revision.

Comment peuvent s'expliquer ces faits? C'est ici qu'intervient la conception de la stratification de la conscience.

Représentons par XY le degré supérieur de l'activité cérébrale, et par ABCDEFG les impressions qui nous atteignent à tout instant à l'état normal. Les unes, ABCDEF, peuvent toutes devenir à leur tour conscientes. Elles ne sont inconscientes que relativement les unes aux autres. Au contraire G, correspondant aux sensations organiques les plus élémentaires, est toujours inconsciente à l'état normal. Chacune de ces impressions correspond à un degré particulier d'activité cérébrale et par conséquent de conscience. L'impression A est seule nettement consciente : les autres sont subconscientes, ou même tout à fait inconscientes. Seules donc les impressions qui correspondent au maximum de l'activité cérébrale sont conscientes.



Tracé 1.

Supposons maintenant que le degré XY tombe à X'Y', correspondant à l'impression C. D'après ce que je viens de dire tout à l'heure, cette impression seule devrait être consciente, et les impressions A et B cesser de se montrer d'une façon consciente. Or il n'en est rien. L'impression C devient bien en effet consciente, mais sans que A et B cessent de l'être. Il en est de même, du reste, de D, de E, etc., vis-à-vis de C, D, etc. Cela tient à ce que la marge d'activité correspondant aux différentes impressions est assez grande pour que, lorsque l'activité cérébrale diminue, l'impression

A et l'impression B puissent encore être conscientes avec le degré X'Y' où l'impression C est nettement consciente.

Mais si nous tombons à un degré inférieur à X' Y', soit X'' Y'', nous constatons cette fois que A et B disparaissent de la conscience alors que C et D persistent encore, comme tout à l'heure A et B en même temps que C. Nous voyons donc que sont seules conscientes les impressions C, D et E, tandis que les impressions A et B sont aussi inconscientes que F, G, situées au-dessous de X'' Y''. Enfin il peut arriver un moment où l'activité cérébrale se trouve réduite à un point X''' Y''' où seules les impressions élémentaires de l'organisme, les sensations provenant des éléments cellulaires de l'organisme, correspondant à G, persistent. Aucune autre impression ne pouvant se produire d'une manière consciente, quand l'activité cérébrale est tombée à ce degré d'infériorité, ce sont ces impressions, qui normalement sont inconscientes, que le sujet perçoit : c'est alors que se produit ce que j'ai décrit sous le nom d'autoscopie interne.

Cette stratification des impressions qui est ainsi mise en évidence dans les cas pathologiques, soit dans la disparition progressive, soit dans le retour progressif de l'activité cérébrale, s'observe également dans l'ensemble des impressions multiples qui constituent les phases successives de notre personnalité, et il se fait entre les impressions actuelles et les représentations des anciennes une organisation nouvelle, d'où résulte une stratification, dont on peut comprendre la complexité. Mais si compliqués que soient ces phénomènes, ils apparaissent d'une façon très simple dans certaines conditions, dans certains cas pathologiques, comme l'hystérie profonde, où on les voit dans un état de dissociation, d'isolement et de simplification qui en permettent facilement l'étude. Cette stratification apparaît en effet d'une façon extrêmement nette quand on assiste au réveil cérébral des malades plongés dans le vigilambulisme hystérique. On peut y observer tous les degrés entre le conscient et l'inconscient, et les variations de la personnalité en rapport avec celles de l'activité cérébrale.

Tous ces faits, amnésie rétrograde, écriture automatique, autoscopie interne, régression de la personnalité au cours du réveil des vigilambules, tendent à établir que, à chaque degré de l'activité cérébrale, depuis le plus inférieur jusqu'au plus élevé, correspond de la conscience.

Ce que nous appelons ordinairement conscience, c'est le sentiment spécial que nous avons de notre fonctionnemeet normal. Mais au-dessous de ce fonctionnement normal, nous pouvons avoir

connaissance également, d'une façon aussi précise et aussi nette, de ce qui se passe en nous. Nous prenons alors conscience des phénomènes qui, à l'état normal, sont subconscients ou inconscients. De sorte que, en réalité, nous pouvons prendre conscience de tous les états, même les plus inférieurs, de notre activité cérébrale. La subconscience et l'inconscience ne sont pas des termes absolus mais relatifs, et lorsque nous sommes dans un état d'activité inférieur à la normale, tous les phénomènes normalement accompagnés de conscience deviennent subconscients ou même inconscients, tandis que ceux qui sont normalement subconscients, ou inconscients, deviennent au contraire conscients.

D'autre part les faits de dédoublement de la personnalité, de personnalités coexistantes, ou de régressions de la personnalité, montrent que les états que nous appelons subconscients ou inconscients représentent en réalité des sous-consciences, et qu'il suffit de mettre le cerveau dans des conditions d'activité inférieure, supprimant la possibilité de la conscience supérieure ou normale, pour les voir apparaître avec la même netteté que celle-ci.

Je crois que les mots subconscience et inconscience doivent être réservés plutôt pour désigner les degrés d'intensité de la conscience dans un état cérébral donné, et par rapport au degré supérieur de conscience que comporte cet état cérébral que pour indiquer des états distincts et en opposition entre eux.

La conscience nous apparaît ainsi comme liée, non pas au maximum de l'énergie cérébrale normale, mais au maximum de l'énergie disponible dans un moment donné. Elle n'est pas au sommet de la hiérarchie des manifestations cérébrales; elle accompagne chaque degré de cette hiérarchie jusqu'aux plus inférieurs. Il n'y a jamais à proprement parler d'inconscient.

La conscience ne se montre que s'il y a modification de l'activité cérébrale, et elle accompagne cette activité jusque dans ses degrés les plus inférieurs, comme on peut le constater quand les centres, après avoir été inhibés, recouvrent leurs fonctions.

Siège de la conscience. — Nous devons nous demander maintenant si la conscience est un phénomène local, c'est-à-dire si elle tient à l'état d'activité de chaque centre en particulier, ou, au contraire, s'il y a un centre spécial et général de conscience, de perception consciente.

Si la conscience tenait à l'état d'activité de chaque centre considéré individuellement, on ne comprendrait pas comment un acte accompli par un centre déterminé peut être ou non conscient. Du

moment que l'activité de ce centre est suffisante pour que l'acte soit exécuté, il devrait toujours être conscient. Si la conscience ne se produit pas dans certains cas, où l'acte s'est accompli normalement, il faut donc admettre que la conscience a lieu dans un autre point du cerveau que celui où se passent les processus purement moteurs. De même que nous avons admis une série de sous-consciences aussi nombreuses que les degrés d'activité cérébrale des centres corticaux, il nous faudrait admettre autant de consciences individuelles et indépendantes qu'il y a de centres dans l'écorce cérébrale. L'unité et la continuité de la conscience, qui, si elles n'ont pas la valeur absolue qu'on leur attribuait autrefois, n'en existent pas moins à l'état normal, ne seraient pas seulement susceptibles de se démembrer, mais ne pourraient même pas se constituer.

Sans doute l'état des centres corticaux influe sur l'apparition de la conscience, mais c'est d'une façon indirecte. Il est évident par exemple que si leur activité est amoindrie, l'énergie libérée à leur niveau sera trop faible pour atteindre le centre d'aperception, et par conséquent y déterminer une impression consciente. C'est donc là, dans ce centre d'aperception de Wundt, dans le lobe préfrontal, où viennent converger toutes les impressions parties des autres régions de la corticalité, que doit se faire le processus qui aboutit à la conscience. A la vérité cela ne change rien au problème. Les centres de perception et de représentation ne sont plus que des intermédiaires non susceptibles d'avoir un fonctionnement conscient, voilà tout.

Or cela paraît assez probable quand on voit les cas d'amnésie antérograde, avec un degré de conscience extrêmement faible quelquefois, s'accompagner cependant d'actes très correctement exécutés. Il faut admettre, il me semble, que c'est le centre antérieur seul, le lobe préfrontal, qui est atteint, comme j'ai pu le mettre en évidence dans certains cas d'amnésie[1].

Mais alors on arrive presque à une loi inverse de celle de Herzen. Si c'est le centre d'aperception qui est le siège du processus de conscience, il s'ensuit que c'est plutôt à un phénomène d'intégration que de désintégration qu'est due la conscience. L'acte d'aperception consciente est en effet un acte d'intégration, de conservation de l'énergie libérée au niveau des centres de perception, de mouvement et de représentation.

L'acte d'évocation, qui est ordinairement inconscient, est au

1. *Cénesthésie cérébrale et mémoire*. Revue philos., 1899. T. XLVIII.

contraire un acte de désintégration, puisque c'est l'énergie emmagasinée qui se libère, pour provoquer dans le centre de représentation le retour de la perception ancienne, ou du mouvement conforme.

Il y a ainsi opposition entre le travail des centres de perception et celui d'aperception; les premiers étant disséminés dans l'écorce, le second, antérieur, synthétisant les impressions, emmagasinant l'énergie libérée au moment de leur production.

Dans les uns l'excitation produit une désintégration, qui libère de l'énergie, employée en partie à agir sur la périphérie, en partie à agir sur le centre d'aperception, où elle reste emmagasinée. Mais ce n'est pas la désintégration fonctionnelle de ces centres qui s'accompagne de conscience; c'est au contraire l'intégration de l'énergie libérée dans le centre d'aperception qui lui correspond.

Conscience et énergie. — Mais en parlant d'énergie, je ne veux pas dire que la conscience soit une forme d'énergie, ni corresponde à un degré d'énergie quelconque dans le cerveau. Ce dernier point a été suffisamment mis en lumière par le fait que j'ai cherché à établir que la conscience pouvait se montrer à tous les degrés de l'activité cérébrale. Rien ne nous autorise, d'autre part, à considérer la conscience comme une forme de l'énergie transformée par son passage à travers le cerveau. Elle me paraît être seulement l'indice d'un certain état moléculaire du cerveau.

Permettez-moi, pour faire comprendre ma pensée, de me servir de deux comparaisons. Nous connaissons tous ces affiches lumineuses électriques, qui, par des combinaisons de lettres, forment des images d'aspect et de sens très différents. Or il peut arriver que deux affiches successives, ayant ainsi des aspects et des significations très différents, par suite de la disposition des lampes employées, mettent en jeu le même nombre de ces lampes, et utilisent ainsi la même quantité d'énergie électrique. On ne pourra donc pas inférer de cette quantité au sens de l'affiche. Il en est de même pour la conscience et l'énergie cérébrale : deux perceptions pourront utiliser la même quantité d'énergie cérébrale, et cependant être tout à fait différentes. La conscience n'est pas plus une forme de l'énergie cérébrale que la forme et le sens de l'affiche ne sont une forme de l'énergie électrique.

Mais il y a autre chose : suivant l'intensité du courant électrique, l'affiche sera plus ou moins lumineuse, plus ou moins perceptible. Sous ce rapport l'image produite est fonction de la quantité et de l'intensité du courant fourni.

Il en est de même pour la conscience : suivant l'intensité du processus cérébral, elle sera plus ou moins nette, plus ou moins claire.

Enfin il est une dernière condition dont il faut tenir compte, c'est de la lumière environnante : en plein jour l'affiche ne sera pas visible, même si elle est assez intense. Dans l'obscurité complète, au contraire, elle sera perceptible, même si elle est à son minimum d'intensité. De même encore pour la conscience : un phénomène qui se passe en même temps que d'autres très intenses et très conscients, passera inaperçu, pourra être inconscient. En réalité il ne sera que masqué par les premiers : c'est ce que j'ai appelé un phénomène aphoristique, c'est-à-dire non remarqué, quoique ayant par lui-même toutes les conditions voulues pour être perceptible dans d'autres circonstances. Que les états ambiants diminuent de clarté, que ce qui est ordinairement clair, c'est-à-dire conscient, diminue, disparaisse même, et aussitôt ce phénomène va redevenir clair, c'est-à-dire conscient.

Si donc la conscience est une chose indépendante de l'énergie cérébrale, sa plus ou moins grande netteté est fonction de cette énergie, d'une façon à la fois absolue et relative : absolue en ce qu'elle dépend dans chaque cas considéré de l'intensité et de la quantité d'énergie libérée dans le processus cérébral qui constitue le phénomène local qu'elle accompagne, et relativement en ce que sa netteté dépend de celle des phénomènes concomitants.

J'en arrive maintenant à l'autre comparaison. C'est le phonographe, que Guyau avait déjà utilisé autrefois pour comprendre le phénomène de la mémoire, ou mieux le télégraphone. Au fur et à mesure que les vibrations s'inscrivent soit sous forme d'un sillon, soit sous forme d'un état d'aimantation, toutes les impressions qui ont précédé celle qui se produit actuellement sont masquées par cette dernière, comme cela se passe pour les impressions conscientes. Mais il suffira de remettre le rouleau ou le fil au point où elles se sont produites autrefois pour les voir reparaître d'une façon perceptible.

Si le cylindre enregistreur tourne trop rapidement rien n'est plus perceptible, et ne le redevient que si on observe une certaine lenteur. Il en va de même pour les phénomènes conscients : ils ne se produisent, ou du moins ils ne sont accompagnés de conscience que si le processus qui les a produits a une vitesse déterminée. Si leur rapidité a été trop grande au moment où ils se sont produits pour être conscients, on peut cependant les reproduire d'une façon consciente sous forme de représentations en évoquant ces repré-

sentations d'une façon plus lente. C'est ce que j'ai pu obtenir maintes fois dans l'hypnose.

Il est encore un autre phénomène commun entre ce qui se passe dans le télégraphone et les faits de conscience : c'est la possibilité de renforcer des impressions d'un faible degré de conscience de façon à ce qu'elles deviennent conscientes par la répétition. Nous voyons par exemple à tout instant des impressions, qui passent inaperçues pour nous les premières fois, attirer tout à coup notre attention, quand elles sont répétées un certain nombre de fois.

Dans ces appareils comme dans le cerveau, pour que l'impression soit perceptible, puisse donner lieu à une trace qui reproduira cette impression, il faut donc que l'énergie qui accompagne cette impression soit d'une intensité assez grande, sans que la trace ait cependant aucun rapport de nature avec cette énergie, et en soit en aucune façon une manifestation, une forme quelconque. Comme le cerveau ils se bornent à enregistrer sous une certaine forme les phénomènes qui viennent les impressionner; cet enregistrement se fait de telle sorte que le phénomène actuel seul est perceptible, et que si les choses sont remises en état antérieur, ce sont à leur tour les impressions les plus récentes qui cessent d'être perceptibles. C'est ainsi qu'une représentation masque les impressions concomitantes actuelles, et que le cerveau, ramené à un état antérieur, reproduit toutes les impressions qu'il a éprouvées dans l'état où il se trouve ramené. C'est ce qu'on obtient à volonté chez les hystériques vigilambules qu'on réveille, et qui présentent le phénomène de la régression de la personnalité.

La conscience semble n'avoir, elle aussi, qu'un rôle d'enregistrement des phénomènes cérébraux qui atteignent une certaine intensité relative et une certaine durée.

Elle est en même temps un simplificateur, et sert seulement à marquer certains états. Tout s'enregistre en réalité dans le cerveau, et les cas nombreux de régression de la personnalité que j'ai signalés sont là pour le prouver, mais parmi cette série continue d'états successifs, un certain nombre seul atteignent une certaine netteté et présentent la qualité dite consciente.

Dans le mouvement ininterrompu de l'activité cérébrale, il se produit certains moments où il y a conscience : ce sont comme des points maximum d'activité, et ce sont ces points qui persistent d'une manière assez forte pour pouvoir être évoqués plus tard sous forme de représentations également conscientes.

La conscience est donc très fugitive, et il semble qu'il ne saurait être question d'états de conscience, puisque le processus psy-

chologique est un mouvement continu. Cependant il est des cas où il y a un état fixe de la conscience, c'est-à-dire un état cérébral fixe, par suite d'inhibition cérébrale. Or, dans ces cas, si cet état cérébral s'accompagnait de conscience au moment où il s'est produit, il persiste avec conscience. C'est ce qu'on observe nettement dans les idées fixes des hystériques, où on peut, comme je l'ai montré, faire reparaître à volonté une idée fixe en ramenant le même état cérébral. Cela montre que la conscience est bien liée à l'état de l'activité cérébrale, qu'elle correspond à certaines conditions, à certaines qualités de cette activité, et qu'elle n'est pas due, comme le pense Herzen, à une désintégration des éléments cellulaires de l'écorce cérébrale, puisqu'elle peut persister sous forme d'un état uniforme et plus ou moins prolongé, comme l'état cérébral lui-même.

Pour qu'il y ait conscience, il faut donc que le processus cérébral atteigne un certain degré d'activité relative. C'est le degré le plus élevé qu'il puisse atteindre à un moment donné, que ce degré soit le degré normal ou un degré inférieur, qui s'accompagne de conscience.

Rôle de la conscience — La conscience n'ajoute rien à ce processus; elle n'influe en aucune façon sur lui. La conscience n'a aucun rôle actif par elle-même. C'est le processus cérébral qui, par le fait même qu'il est conscient ou non, c'est-à-dire qu'il remplit certaines conditions spéciales, retentit sur certains autres processus cérébraux, conscients ou non eux-mêmes; ce n'est pas la conscience qui agit sur ces processus pour les modifier, comme on le dit à tort souvent, en assimilant la conscience à une force spéciale, ou tout au moins à une faculté particulière et autonome. Ainsi entendue la conscience n'existe pas.

Son rôle consiste purement et simplement à marquer certaines phases de l'enregistrement continu des impressions dans le centre d'aperception, à simplifier ainsi la synthèse de ces impressions, et à nous renseigner à tout moment sur les actes essentiels à notre fonctionnement et au but qu'il faut atteindre, ainsi que sur l'état de ce fonctionnement.

Loin d'être un phénomène d'intuition immédiate, je crois que la conscience est au contraire un fait d'expérience, qui se forme peu à peu parallèlement à notre évolution organique.

C'est par expérience que nous arrivons à rapporter à notre corps, à notre personne, les actes que nous accomplissons. La conscience est très rudimentaire chez l'enfant. Ce n'est qu'à la longue qu'il

établit un rapport entre lui, l'excitation reçue, et la réponse que son organisme y fait. Le moi reste longtemps en dehors de ces deux derniers termes. Mais leur enregistrement finit par les dominer et devenir en apparence le phénomène le plus important et d'intuition immédiate, alors qu'il n'en est que l'accessoire.

On a dit que sans conscience tout s'accomplirait en nous de la même façon qu'avec elle. Mais s'il en était vraiment ainsi on ne s'expliquerait pas qu'elle persiste, au lieu de disparaître comme toutes les fonctions inutiles à la conservation de l'espèce et de l'individu. Je ne crois pas que cela soit exact. Je crois que si elle n'a pas de rôle actif, comme je le disais tout à l'heure, elle a cependant une grande utilité. Et cette utilité consiste surtout à simplifier notre organisation mentale, à débarrasser notre mémoire d'une foule d'impressions correspondant à des états physiologiques insuffisants pour notre fonctionnement normal, et à éliminer de nos jugements et de nos actes tous les éléments de qualité inférieure pour ne laisser que les plus importants, les plus précis, réagir et s'associer entre eux pour le meilleur fonctionnement de l'individu. Elle ne nous donne ainsi que la connaissance d'une partie de nous-mêmes, elle ne contribue à grouper qu'une partie des éléments de notre personnalité, mais c'est la partie la plus forte et la plus claire.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette utilité de la conscience, mais cela nous entraînerait trop loin. Je me résume en disant que la conscience est fonction de l'activité cérébrale, qu'elle n'est nullement une forme d'énergie, et ne correspond à aucune quantité, à aucune intensité absolue de l'énergie cérébrale, qu'elle est liée à l'intégration et non à la désintégration cérébrale, ou du moins à celle du centre d'aperception, et que son rôle, enfin, est d'enregistrer les phénomènes correspondant au degré le plus élevé relativement de l'activité cérébrale à un moment donné, et de simplifier ainsi l'organisation des impressions reçues par le cerveau, leur conservation mnésique, et les réactions qui résultent de leur évocation ultérieure.

La conscience, qui nous échappe dans sa nature essentielle comme tous les autres phénomènes de la vie, ne présente donc en réalité, si on l'examine de près, aucun caractère qui nous force à la ranger à part dans les phénomènes de la nature, à la mettre en opposition avec toutes les lois qui régissent le reste de l'univers. Elle se montre au contraire avec tous les caractères des phénomènes biologiques, et même, dans une certaine mesure, comparable avec ce qu'on rencontre dans ceux d'ordre physique.

Dépouillée de son unité et de sa continuité, regardées comme ses caractères primordiaux et irréductibles, douée par contre de degrés très nombreux et très variables, la conscience nous apparaît enfin comme une acquisition de l'expérience au cours de l'évolution individuelle, et non comme une intuition primitive et immédiate de l'esprit, c'est-à-dire, en somme, comme un phénomène essentiellement biologique et physiologique, et qu'on ne saurait en tous cas pas prendre comme critérium de ce qui est du ressort de la psychologie, de ce qui distingue le psychologique du physiologique et même du physique. Confondue d'ailleurs avec l'état cérébral dont elle dépend, elle ne représente en réalité rien d'autre qu'une qualité relative de cet état, ce qui revient à dire qu'elle n'a aucune existence propre, qu'elle n'est même pas, à vraiment parler, un phénomène indépendant.

Paul Sollier.

LES
ÉLÉMENTS AFFECTIFS DU LANGAGE

SES RAPPORTS
AVEC LES TENDANCES DE LA PSYCHOLOGIE MODERNE

« Il y a dans les mots bien plus que ne l'avait soupçonné notre philosophie. »
(M. Müller, *La science du langage*, Introd.)

Le sujet que je voudrais esquisser ici se rattache à une étude beaucoup plus étendue, sur les tendances actuelles de la psychologie et les aspects nouveaux que prennent, en conséquence, les problèmes anciens. J'indiquerai brièvement ces tendances avant d'aborder mon sujet et je me bornerai, en le quittant, à appliquer quelques-unes des considérations où il m'aura conduit à la question du nominalisme.

La psychologie de notre époque est engagée dans une voie particulière, elle a des tendances propres et par suite les problèmes y prennent des énoncés différents de ceux d'autrefois. La question générale des *Éléments affectifs de la connaissance* et celle, en particulier, des éléments affectifs du langage sont nées ainsi : elles ont été déposées au pied du chercheur par le flot de la réflexion contemporaine, elles représentent un point sur la ligne de la pensée moderne ou plutôt, car c'est de l'histoire qu'il faut emprunter le vocabulaire, ces questions portent le style de leur époque.

Comment caractériser cette époque? Quel est ce caractère actuel de la psychologie qui se retrouve dans notre étude particulière? Il me semble que dans la phase nouvelle où elle est entrée on peut qualifier la psychologie de *psychologique* : mais que faut-il entendre par là?

Il faut se souvenir que l'étude de l'âme humaine a, comme les autres, son histoire, qu'elle a traversé différentes périodes dont

1. Ce travail devait primitivement être lu au Congrès de psychologie de Rome.

la plus récente, si l'on accepte la terminologie de Comte, pourra être appelée la « période scientifique »; mais peut-être faut-il reconnaître que l'étude des phénomènes de conscience entre dans une quatrième période et c'est celle-ci que je propose d'appeler « psychologique ». Elle diffère de la précédente comme la biologie diffère de l'anatomie. La période scientifique avait analysé et ramené les problèmes à leurs éléments, la période psychologique les aborde dans leur nature synthétique et pour les étudier les rétablit dans leur complexité.

Nous n'avons pas à insister ici sur cette tranformation de la méthode, nous devons seulement faire remarquer qu'elle seule a rendu possible des questions comme celle dont nous traitons aujourd'hui. Il fallait, en effet, pour que certains problèmes pussent être posés d'une certaine façon, avoir entièrement libéré la psychologie d'une conception centrale autour de laquelle gravitaient toutes les questions et d'où elles tiraient un énoncé déjà erroné. Cette conception centrale qui, renversée officiellement depuis un siècle, conservait une influence funeste et dominait la psychologie scientifique, dont elle a peut être prolongé la vie, c'est la *théorie des facultés de l'âme*. Si l'on y prend garde, elle est implicitement maintenue dans tous les problèmes de l'époque précédente, de même qu'elle est implicitement dépassée dans tous ceux qu'aborde la psychologie physiologique.

Ce serait un procès bien intéressant à soutenir que celui qu'on intenterait à la théorie des facultés de l'âme à cause de toutes les erreurs qu'elle a étayées et des données qu'elle a si longtemps faussées. Et cependant la coupable n'est pas elle, car une théorie n'est qu'un instrument fabriqué par l'esprit, un moyen dont il se sert pour atteindre plus aisément sa fin. Ce moyen est donc légitime et la faute de l'esprit fut, non point d'avoir imaginé cette théorie, mais d'en avoir plus tard oublié l'origine, d'avoir paru croire que cette théorie lui était imposée par les choses elles-mêmes, en un mot d'avoir pris pour l'expression de la réalité les moyens momentanés qui servirent à en faire l'investigation.

Lorsque, pour connaître un être vivant, l'homme a d'abord imaginé de le disséquer, il a bien fait : mais, devant les organes épars, il n'était pas exposé à oublier qu'il étudiait la vie sur un mort. Et bientôt il a senti le besoin d'aborder la biologie. Dans la connaissance abstraite, l'illusion est plus malaisément redressée, le démenti tarde davantage, de sorte que les théories, échafaudages fragiles et provisoires, durent parfois si longtemps qu'elles se pétrifient, semblent défier la destruction, — jusqu'au jour où l'on reconnaît

en elles des fossiles dont le parasitisme actuel est dangereux. C'est le sort de la théorie des facultés de l'âme.

Car les tâches changent avec les heures : à mesure que les progrès s'accomplissent les problèmes diffèrent, comme dans une ascension les points de vue varient à mesure que le voyageur s'élève. Au début s'imposait la *simplification* : c'est alors que la science fit sagement de recourir à l'hypothèse des facultés de l'âme. Cependant aujourd'hui s'impose une autre tâche qui n'est plus celle de la simplification mais de la *reconstitution* des réalités psychologiques, ou, si l'on me permet maintenant l'expression, du *psychologisme* : il faut alors savoir supprimer une théorie qui, comme une pièce de monnaie n'ayant plus cours, risquerait de nous induire en erreur.

Un phénomène quelconque de conscience nous apparaît aujourd'hui comme un tout indivisible, relié par mille anastomoses aux phénomènes en apparence les plus dissemblables, participant d'une multiplicité de caractères entre lesquels il serait oiseux de distinguer un aspect actif, un autre représentatif et un troisième affectif, et dont le nombre est peut être même aussi arbitrairement fixé à trois que celui des dimensions de l'espace. Les phénomènes de conscience nous sont donnés dans un temps psychologique où les dimensions sont inconnues : répartir ces phénomènes en trois provinces, c'est s'attacher à l'erreur qui inflige au temps les conditions de l'espace.

Cette erreur fut celle d'une période que j'ai appelée scientifique, qu'on peut appeler aussi quantitative ou *intellectualiste*. C'est la même chose : en effet, la science est l'œuvre propre de l'intelligence; diviser, classer, étiqueter sont des opérations de l'entendement, de sorte que l'époque où se rencontre une théorie des facultés de l'âme est forcément celle où prédomine l'intellectualisme. Et cette prédominance aboutit même logiquement à l'intellectualisme absolu, car l'intelligence, qui a posé l'existence des deux autres facultés, en arrive bientôt à ne plus les considérer que comme des modes d'elle-même[1]. L'histoire est là pour confirmer ces vues.

Cependant j'ai dit que l'époque actuelle était engagée dans une tout autre voie et qu'elle tendait à redresser l'erreur de la précédente: dès lors, cette nouvelle période, que j'ai appelée psychologique et qui peut être dite qualitative ou *affective*, va nous appa-

1. Cf. Basch, *L'individualisme anarchiste* : « L'une de ces fonctions avait eu de tout temps une tendance à empiéter sur le domaine propre de ses deux voisines. De ce que tout sentir et tout vouloir impliquent toujours un rudiment de conscience, qui est toujours un connaître... » etc., p. 117 (Félix Alcan, éditeur).

raître, d'une façon générale, comme une réaction violente contre l'intellectualisme. Cette réaction, en effet, constitue, de l'aveu de tous, une des tendances maîtresses de la pensée contemporaine.

Ainsi, s'insurger contre la théorie des facultés de l'âme, c'est s'insurger contre l'intellectualisme, c'est forcément proclamer la légitimité du sentiment, inséparable du vouloir[1].

Ce revirement n'est d'ailleurs pas pour nous surprendre. Il est conforme au développement de l'histoire comme de l'individu : c'est le troisième moment de la période hégélienne. Si nous parcourons, en effet, le développement des phénomènes de conscience, nous trouvons qu'au début règne l'*indétermination*, tout est sourdement dans tout, les mouvements de la conscience ne sauraient encore être répartis en groupes distincts, l'homme est guidé par un sentiment vague, global (si je puis ainsi dire) et gros des différenciations à venir. Au commencement, a dit Hegel, était le sentiment confus : « Anfangs war das unbestimmte Fühlen ». L'histoire a débuté par là, comme l'individu : c'est l'époque des mythes, du prophétisme et des héros.

A l'âge suivant se produit une *différenciation* : en vertu de sa nature même, l'intelligence triomphe : lumière, elle veut de la lumière, elle introduit l'ordre, classe et divise. Elle répartit les faits de conscience en trois groupes, qu'elle ramène finalement à des modes de la pensée. C'est l'époque historique marquée par le cartésianisme, celle des idées claires et de l'*Aufklärung*, c'est l'intellectualisme du XVIIIe siècle et l'analyse scientifique du XIXe.

Mais l'heure de la *synthèse* est venue. Les schémas et les abstractions sont écartés, le réel est rétabli dans ses droits et la complexité réintroduite dans les phénomènes de la conscience. En réaction contre la période présente, le sentiment s'affirme à nouveau : dans la raison se trahit partout l'alliage, l'entendement apparaît prolongé en sentiment comme le spectre en rayons infra-violets et ultra-rouges, la musique reprend les âmes qu'avait désertées la religion.

C'est la période historique issue du romantisme allemand[2] : c'est celle du wagnérisme et celle aussi du socialisme.

1. Peu importe, d'ailleurs, pour la thèse que nous soutenons, que la prédominance soulignée soit celle de la volonté (Allemagne), ou de la sensibilité (France). D'ordinaire les champions de la tendance nouvelle ne séparent pas la volonté du sentiment.

2. Il serait intéressant de suivre les étapes de ce mouvement. On peut le faire remonter à Rousseau, dont l'influence sur les philosophes allemands n'est pas douteuse. Le mouvement se continue par les revendications de la gauche hégé-

Tels sont les trois moments : Indétermination primitive, puis scission artificielle, enfin retour à l'unité synthétique de la vie. Je n'ai pas à rechercher ici toutes les conséquences de cette évolution : elle intéresse l'activité humaine tout entière, elle transforme la politique et la morale aussi bien que l'art et la philosophie. Je m'en tiendrai, en ce qui concerne cette dernière, au domaine restreint de l'*Erkenntnisstheorie* et j'essaierai de montrer que le travail de l'entendement s'effectue à l'aide d'éléments plus divers que ne le supposait la psychologie intellectualiste.

C'est le chapitre de l'entendement, en effet, qui va se trouver surtout modifié, puisque nous avons vu l'intelligence abuser de la situation qu'elle s'était faite par la théorie des facultés de l'âme pour déposséder ses associés. Dans les deux autres domaines, l'entendement avait pénétré, mais il avait trouvé un occupant, auquel il n'avait pu complètement se substituer ; au contraire, étant le plus fort, il avait pu empêcher toute intrusion sur son propre domaine. C'est donc surtout l'activité intellectuelle qui s'éclaire d'un jour nouveau : la connaissance toute entière se révèle un travail mixte et dans l'*Erkenntnisstheorie* qu'il faut reconstruire, l'élément affectif doit être réintégré. Nous avons étudié ailleurs le rôle de cet élément dans l'acquisition de la connaissance et jusque dans les opérations logiques qu'il domine sous la forme de « sentiments intellectuels ». Nous avons montré que partout où nous croyons avoir affaire à la pensée pure, un sentiment se cache, qui dirige la pensée : en un mot, que la connaissance est un *genre affectivo-intellectuel* et que l'un des modes ne fait jamais que prédominer sur l'autre [1].

Je voudrais montrer aujourd'hui que cela est vrai, même du langage, et qu'il y a dans les mots autre chose que des signes, l'empreinte d'une façon de sentir, de sorte qu'ils peuvent être compris par deux procédés et appartiennent à deux « langues » différentes, soit qu'on s'attache à leur signification pratique et usuelle, soit qu'on pénètre leur être intime jusqu'à se trouver à leur unisson affectif. Mais auparavant je signalerai quelques études récentes qui, plus ou moins étroitement apparentées à mon sujet, l'ont, pour ainsi dire, enfanté et en justifient l'énoncé.

lienne, de la jeune Allemagne, par les philosophes de l'opposition : Schopenhauer, Wagner, Nietzsche et les grands individualistes. Le romantisme en présente toutes les formes : conversions au catholicisme, mysticisme, poétique révolte contre l'ascétisme chrétien. Cela est sensible jusque chez Stirner, dont M. Lévy a bien souligné le romantisme et les rapports avec Rousseau.

1. *Rev. phil.*, avril 1903.

J'ai fait allusion, plus haut, à l'Essai de M. Bergson sur *Les données immédiates de la conscience* : cette thèse me semble, en effet, la première étape et la plus significative dans la voie nouvelle. Aussi l'influence de ce livre a-t-elle été énorme et se retrouve-t-elle, par la suite, un peu partout. Nous la constatons jusque dans les ouvrages de savants tels que M. Le Roy et M. Poincaré. Mais surtout la tendance nouvelle s'affirme par la double apparition de la *Psychologie des sentiments* et de la *Logique des sentiments* : le besoin même auquel ces livres répondent et l'accueil qui leur est fait sont assez significatifs. Relevons encore la publication presque simultanée de trois ouvrages sur la *Croyance*, l'un des phénomènes psychologiques dont la conception se trouve le plus modifiée par le renversement de l'intellectualisme ; — celle de trois études sur le *Rire*, un phénomène qu'on n'étudiait guère au temps de la scholastique. Citons enfin quelques travaux tout récents qui indiquent d'une manière nette cet avènement du psychologisme dans la philosophie en général ; tels sont : *La Psychologie des différences individuelles*, de W. Stern ; *La Psychologie économique*, de Tarde ; le travail de M. Palagyi (déjà mentionné par M. Ribot), sur *La lutte des psychologues et des formalistes dans la logique moderne* ; celui de M. Ruyssen, sur *L'Évolution psychologique du jugement*, etc.

Nous le voyons, le psychologisme pénètre partout : l'un après l'autre les problèmes quittent le froid empire des ombres, où régnaient l'abstraction et la théorie, pour venir se mêler à notre existence humaine et puiser avec elle à la vie. La logique devient « un art, qui prend contact avec la réalité [1] ». Le jugement devient un « Jugement vivant, objet d'une étude de bio-psychologie [2]..., la connaissance est elle-même un processus dynamique ».

II

Jusqu'où nous sera-t-il donné de suivre les traces de cette tendance? Peut-être nous objectera-t-on que nous n'avons pas encore franchi l'enceinte dans laquelle l'homme cohabite avec l'animal ; celui-ci, en effet, est capable d'opérations logiques élémentaires, il juge et raisonne et l'on peut admettre que l'intelligence de l'homme, au point où nous l'avons laissée, soit mêlée de sentiment et de volonté puisque l'un et l'autre sont au fond de l'intelligence animale, dont la nôtre jusqu'ici ne diffère qu'en degré.

1. Abel Rey, Ce que devient la Logique, *Rev. phil.* (p. 616, 618, 620), juin 1904.
2. Ribot, Analyse du livre de Ruyssen, *Rev. phil.*, nov. 1904, p. 525.

Mais si nous nous élevons jusqu'au sommet de l'intelligence humaine, jusqu'à cette création suprême qui nous distingue définitivement de l'animal et dont on a toujours fait le propre de l'homme, si nous abordons le *langage*, y trouverons-nous autre chose que la forme la plus épurée de la raison, l'abstraction, et y aura-t-il place encore pour un alliage affectif?

C'est la thèse que nous soutenons et à l'appui de laquelle nous voudrions brièvement donner quelques indications. Et d'abord, dans la matière même du langage, dans le *son* s'insinue l'élément affectif. C'est ce qu'on oublie trop quand on ramène le langage à une algèbre; les mots ne sont pas des signes, ils n'en ont ni le rôle ni la nature, car leur rôle, nous le verrons, est plutôt celui de « signaux » et leur nature est celle du son : ils sont faits de matière vocale, la même que celle qui constitue la musique, cette langue du sentiment. Le mot est fait de ce que Wagner appelle à plusieurs reprises, le *tönende Laut*, et dans le chapitre très curieux où il traite des rapports de la musique et de la poésie [1], il déclare que « même dans le langage, il faut tenir compte de la propriété naturelle du *tönende Laut*, concentrée dans la racine du mot ». Or, ce *tönende Laut*, si l'on y prend garde, « n'est que l'incarnation du sentiment intérieur [2] ». C'est lui qui donne au mot sa vie. Wagner compare son rôle à celui du cœur dans l'organisme vivant et conclut que la langue parlée est issue d'une « mélodie naturelle primitive [3] ».

Si l'on admet avec lui que le langage ait jailli de la même source que la musique, à savoir d'un sentiment qui s'est traduit par un « tönende Laut » (et la thèse qui met à la base du langage l'interjection et l'onomatopée confirme cette théorie), — on ne songera plus à ramener le langage humain à une mathématique conventionnelle.

Il n'y a même plus qu'une distinction partielle entre les deux langues que distingue Wagner, celle des sons et celle des mots, puisque celle-ci, la *Wortsprache*, est déjà partiellement une *Tonsprache* [4]. Cette communauté d'origine doit-elle être invoquée pour expliquer qu'il puisse y avoir une relation entre la voix — ou plutôt le *ton* d'une personne et son vocabulaire? Il suffit d'écouter parler quelqu'un, même sans comprendre ce qui se dit, pour conclure que le vocabulaire de cette personne est de telle qualité ou

1. Cf. *Oper und Drama*, liv. III.
2. *Id.*, p. 129.
3. *Id.*, p. 142.
4. *Id.*, p. 173.

de telle autre, populaire ou relevé, que son langage est imagé ou abstrait.

Une conclusion importante résulte de ces faits : puisque la *Tonsprache* exprime l'inexprimable, nous devons nous attendre à ce que, dans la *Wortsprache*, alors même que nous croyons l'entendre clairement, se retrouvent des traces de cet inexprimable, un résidu que ne s'assimile jamais le mot écrit et parfois seulement le mot parlé.

Le son, a-t-on dit, est frère de l'âme et par lui subsiste toujours dans le mot un élément immatériel qui ne saurait s'incarner.

Ce n'est là qu'un premier stade, celui de la *fabrication du langage* sur lequel nous n'insisterons pas ; car l'élément affectif, réduit aux propriétés générales du son, y est encore trop confus. Ce stade de la formation des racines — ou *types phonétiques* — est encore celui des *flexions*, déterminées, elles aussi, par le sentiment. Renan fait remarquer [1] que la femme emploie à l'origine et qu'on emploie envers elle « certaines flexions plus conformes aux *sentiments* que la vue de la femme inspire ». C'est ainsi que, dans toutes les langues, *a* et *i* sont des voyelles féminines.

A ce stade encore, les grands procédés de la formation du langage, sont l'*onomatopée*, de nature affective (on pourrait presque dire impressioniste), et la *métaphore*, laquelle jaillit du *sentiment d'analogie* ; c'est la subjectivité de ce sentiment qui fait que dans les diverses langues l'expression des mêmes idées varie, que les images diffèrent [2], — c'est aussi pourquoi la poésie vit de métaphores.

A ce même sentiment d'analogie il convient de rattacher un procédé d'enrichissement de la langue, par transformation de sens, qu'on appelle le *rayonnement* et en vertu duquel un certain caractère d'un certain objet est étendu à d'autres en raison d'une *analogie affective*. La racine d'un arbre, par exemple, nous offre un certain caractère affectant que nous transportons sous le même nom à la racine d'un nombre, d'un mot, d'un mal [3]. C'est encore le sentiment d'analogie qui gouverne dans le développement du langage, le transfert des mots de l'acception propre à l'acception figurée [4].

D'ailleurs, tout ce stade initial où s'opère le travail de la *dénomination* est dominé, non par le raisonnement abstrait, mais par le sentiment vivant. En effet, parmi le groupe de propriétés qui consti-

1. Renan, *Origine du langage*.
2. Darmesteter, *Vie des mots*, p. 99.
3. *Op. cit.*
4. On trouvera des exemples dans Whitney, *La vie du langage*, p. 74.

tuent un objet, une sélection s'opère et l'une des qualités est choisie comme déterminant de l'objet. Mais quels motifs déterminent notre choix? ce ne sont pas des motifs attenant à la propriété élue, car M. Darmesteter le reconnaît, « cette qualité n'a pas besoin d'être essentielle »; son importance lui vient du sujet qui en fixe, suivant qu'il l'éprouve, la *valeur*. Tous nos substantifs ont d'abord été des qualificatifs, formés au moyen de cette *sélection affective*, c'est-à-dire qu'il y a eu, au début des langues, « une synecdoque générale en vertu de laquelle le déterminant a absorbé le déterminé ».

Mais sans nous attarder à cette période de formation, arrivons au stade ultérieur, où la langue étant constituée les mots ont déjà circulé et portent, comme les pièces de monnaie, les traces de leur cours. C'est, en effet, comme des pièces de monnaie qu'ils sont employés pour l'échange des pensées, mais c'est de là aussi que provient leur impuissance. Tous les reproches adressés au langage, à travers lequel deux hommes ne s'entendent qu'approximativement sans jamais pouvoir pénétrer leur pensée réciproque, proviennent de ce qu'on méconnaît la nature et l'origine du langage, par suite desquelles deux hommes n'échangent que des pièces sorties du même moule, mais qui portent chacune une effigie personnelle très distincte, *l'effigie affective* de chacune.

Une même nécessité pratique nous fait nous exprimer par des mots, mais nous avons vu que ces mots plongeaient dans un « milieu affectif » inexprimable autrement que par la musique et constituant autour de chaque mot un résidu, une ambiance qui échappe à toute formule. De là une insuffisance que j'appellerai générale : il y en a une autre d'origine particulière.

A mesure que nous vivons, les souvenirs affectifs se multiplient et par des associations innombrables viennent enrichir et compliquer le réseau qui enserre le mot. Toutes ces impressions restent d'ailleurs insaisissables et nous ignorons nous-mêmes dans quelle atmosphère compliquée baigne le mot que nous employons. Un livre, par exemple, est toujours un livre, et il semble qu'on s'entende admirablement en parlant de cet objet usuel. Cependant, quelle résonnance émotive, quel *Gefühlston* différents chez deux hommes, suivant que l'un sera un intellectuel, l'autre un homme d'affaires, ou simplement suivant les lectures faites, l'amour du travail que nécessitent ces lectures, etc. Et le sens accepté du mot femme, ne disparaît-il pas sous l'escorte affective qui l'accompagne chez deux hommes du monde dont les expériences ont été très différentes? Je demande, à ce propos, la permission de citer

quelques lignes d'un de ces romanciers danois qui sont de si merveilleux psychologues :

« Elle n'avait personne avec qui elle pût parler, car ils ne saisissaient jamais ses paroles *avec la nuance qui donne à la parole sa vie* ». Cette nuance, rappelons-le, est transmise au mécanisme des paroles par l'intermédiaire de ce « tönende Laut » dont Wagner fait l'expression du sentiment intérieur.

« ... Eux la comprenaient bien, sans doute, car enfin c'était toujours du danois, mais *avec ce terne à peu près avec lequel on comprend une langue étrangère* qu'on n'est pas habitué à parler... Personne d'entre eux ne pouvait dire « Copenhague » de manière à faire de ce mot une ville qui s'étendait des deux côtés de l'Ostergade... [1] »

Il y a, en effet, dans le mot plus que le mot lui-même : autour de chaque mot et de ses contours bien arrêtés, il y a une sorte de *nimbe*, impalpable et invisible, mais qui, rayonnant sur le mot, lui confère une qualité spéciale, — sa *modalité affective*, — que nous ne pouvons plus désigner par des mots sans recourir à des images empruntées aux autres sens : soit « couleur affective », « saveur affective », ou « résonnance affective ».

Le nimbe qui entoure ainsi chaque mot, c'est ce que W. James appelle sa « frange » ou son « halo » [2], ce qu'on pourrait appeler son ombre portée [3].

Il y a là un grand fait susceptible de jeter un jour nouveau sur la psychologie du langage et dont on peut tirer d'intéressantes applications pour la philologie et la pédagogie.

Il est possible de démêler ce qu'il entre de sentiment dans telle ou telle langue : de là, entre elles, des rapports spéciaux, une hiérarchie spéciale et pour chacune une destinée spéciale, de là aussi des affinités particulières entre tel individu et telle langue.

L'hébreu, a-t-on déclaré, est une expression des émotions; dans la langue hébraïque, dit Herder (cité par Renan), tout crie : « Je n'ai pas été créée par le penseur abstrait, mais par les sens, par les passions ». Une telle langue reste vivante tant que les senti-

1. Jacobsen, *Niels Lyhne*, p. 52 de l'éd. Reklam.

2. Principles of Psychology, *The stream of thought*, t. I, ch. IX et « Conception », t. I, XII.

3. C'est ce que j'exprimerais volontiers en disant que les mots n'ont pas seulement un *visage*, mais qu'ils ont aussi une *physionomie*. Dans le maniement pratique du langage, nous nous contentons d'être d'accord sur le visage des mots : mais un mot n'est réellement compris, assimilé, que lorsqu'à travers son visage nous sentons tous pareillement sa physionomie. Dans le cas de l'héroïne de Jacobsen, les paysans distinguaient le *visage* du mot Copenhague, sa *physionomie* leur échappait.

ments qui vibrent en elle sont partagés par ceux qui la manient. Mais elle porte en elle tous les germes de la mort, car une *langue morte* est celle qui n'éveille plus rien chez ceux qui la parlent. On ne saurait donc identifier complètement une *langue parlée* et une *langue vivante* : les circonstances peuvent faire que certains peuples ou certains individus parlent une langue qui est « morte » pour eux, tandis que pour certains autres il existe une langue dont ils ne se servent pas ordinairement mais qui est réellement pour eux une langue « vivante ».

Si le Sionisme se réalisait un jour, l'hébreu ne serait pas une langue morte au même degré pour tous ceux qui le parleraient : pour les Israélites riches, de Paris ou de Berlin, cosmopolites façonnés par la culture moderne, ce serait une langue absolument morte: mais pour les Juifs pauvres et pratiquants, parqués loin des autres hommes et ayant gardé, avec leurs pratiques, les croyances religieuses et les émotions en rapport avec celles-ci, l'hébreu serait une langue partiellement vivante.

Or, il est mauvais pour un peuple de se servir d'une langue morte, d'une langue qui n'agit pas sur son *Gemüth* et n'entretient pas en lui les sentiments qui ont façonné sa race : c'est ce que Fichte a bien vu et éloquemment exposé dans son quatrième discours à la Nation allemande. L'abaissement de la moralité germanique, au moment des campagnes de Napoléon, était dû, selon Fichte, à l'usage des symboles étrangers, et nous pouvons, reprenant son exemple, déclarer que si les deux mots : *Humanität* et *Menschheit* ont le même sens, ils n'éveillent cependant pas les mêmes sentiments dans une âme allemande. Schopenhauer signale une différence analogue de valeur entre les termes : *Wirklichkeit* et *Realität*. C'est peut-être parce qu'on comprend, outre Rhin, toute la portée de cette loi psychologique qu'on s'y efforce de substituer aux termes français des termes nationaux : il n'est plus question pour le voyageur de « billet » mais de « Fahrkarte », de « perron » mais de « Bahnsteig ».

Mais ce qui est vrai des peuples l'est aussi des individus. Si les langues considérées du point de vue de leur contenu affectif s'ordonnent d'nne certaine façon, il s'ensuit que d'après les tempéraments des sujets, c'est pour chacun telle langue, — et non toujours sa langue propre, — qui s'indique : pour un Français, par exemple, la langue française n'est pas forcément l'instrument d'expression le plus approprié. Sans doute, en règle générale, la concordance s'établit d'elle-même entre un sujet d'une nation et la langue parlée par cette nation, tant l'hérédité, le milieu et l'éducation concou-

rent à réaliser cette concordance[1]. Mais cela n'est jamais qu'approximatif et toutes les variantes individuelles restent possibles : il en est de cela comme des écarts par rapport au type de la race, lequel n'est idéalement réalisé par aucun indigène. N'oublions pas que la langue n'est pas une mathématique et que l' « *inexprimable* » a joué un rôle dans sa formation, or rien n'est plus variable que cet inexprimable : il est relatif à une *équation personnelle affective*, tandis que l'uniformité de langue suppose une *équation personnelle collective*, ce qui est un non-sens, ou du moins une approximation très imparfaite. Elle sera donc d'autant plus inacceptable pour un individu que sa personnalité sera plus marquée, c'est-à-dire sa sensibilité plus spéciale, car ce n'est pas la raison, de sa nature niveleuse et impersonnelle, c'est le *sentir* qui nous donne une physionomie individuelle. Dans la dénomination, par exemple, nous avons vu qu'un attribut était choisi parmi tous les autres pour des motifs d'ordre subjectif, qu'une équation personnelle conférait à cet attribut sa valeur et sa victoire. La lune, par exemple, c'est la *blanche* : en ce cas, c'est donc la couleur qui a affecté surtout ceux parmi lesquels s'est constitué le mot « lune »[2]. Mais pour tel individu particulier, parmi ceux qui parlent la langue où la lune est la blanche, il se peut qu'un autre attribut de cet astre ait beaucoup plus de valeur : la lune sera, je suppose, la « froide » (par opposition au soleil), ou la « croissante », ou la « nocturne ». Pour exprimer ce qu'il sent, cet individu, quand il emploiera le mot « lune », aura recours aux adjectifs, aux périphrases, à l' « art du style », — car si le langage est l'expression inadéquate de la pensée (connaissance affectivo-représentative), M. Darmesteter remarque que ce mal est compensé par l'art de bien écrire, qu'il a fait naître.

Il pourra donc y avoir des cas où l'écart soit si grand entre la *langue individuelle* que tendrait à façonner le sujet livré à lui-même et la *langue collective*, qui seule s'offre à lui comme instrument

1. « La *langue maternelle*, ou corps de formules adaptables à la pensée, est le résultat d'influences extérieures. C'est quelque chose qui s'impose du dehors à l'esprit et qui revient simplement à ceci : que le même sujet, qui eût pu prendre toute autre direction, a été conduit à voir les choses de cette manière, à les grouper d'une certaine façon, à les *contempler intérieurement dans tels ou tels rapports* ». (Whitney, *La vie du langage*, p. 18.)

L'auteur néglige complètement les *tendances*, les idiosyncrasies qui prédisposent tel individu à contempler les choses dans tels rapports plutôt que dans tels autres.

2. On comprendra sans peine, après ce qui a été dit, que lorsqu'il s'agit d'un objet de première importance, c'est-à-dire dont les attributs nombreux éveillent des sentiments infiniment variés, qui ne se laissent guère subordonner les uns aux autres, — un seul terme ne puisse suffire à mettre tout le monde d'accord. C'est ainsi que chez les Lapons il y a trente termes pour désigner le renne.

d'expression, — qu'il torturera involontairement les mots, les emploiera dans leur acception-limite (parfois même hors des limites), si bien qu'il donnera à ses compatriotes l'impression d'un chanteur qui serait sans cesse un peu à côté du ton.

Mais il peut se faire qu'une langue existe, écrite précisément dans le ton vers lequel notre sujet tendait et qui lui eût été beaucoup mieux appropriée si elle avait été sa langue maternelle. Il se peut, par exemple, qu'une langue étrangère lui offre au lieu du terme « lune » un mot élu d'après d'autres motifs et dont la physionomie soit celle qui précisément exprime le sentiment de notre sujet. Si celui-ci connaît cette langue, nous pouvons être sûr qu'il la réintégrera dans son style [1]. Si non, ce sera à nous de démêler la limite vers laquelle tel écrivain tendait par son équation personnelle affective.

Nous avions vu qu'une « langue parlée » n'est pas toujours une « langue vivante », — nous voyons que la « langue maternelle » peut n'être pas toujours la « langue naturelle ». Il en résulte, pour la pédagogie, de précieuses indications quant au choix d'une langue étrangère à enseigner. Ce n'est pas impunément qu'au lieu du français on fera apprendre à tel individu l'allemand : il y a en lui telles raisons pour lesquelles l'une des langues lui demeurera toujours plus étrangère que n'aurait fait l'autre, en raison de son tempérament personnel le sujet pourra se sentir *at home* dans l'une des langues et jamais dans l'autre [2].

Une double question se rattache à ces considérations : celle de l'*appropriation* d'une langue étrangère et celle de la *convertibilité* d'une langue dans l'autre.

J'ai dit qu'il y avait entre tel individu et telle langue certaines affinités ; cette correspondance repose sur un *sentiment intellectuel de sympathie*, grâce auquel l'individu se sent à l'unisson affectif avec le mode de sentir qui a façonné la langue considérée. Lorsque cette « harmonie préétablie » n'existe pas, l'individu ne peut avoir de la langue étrangère qu'une connaissance *relative*, c'est-à-dire en fonction de sa langue maternelle, — donc une connaissance *indirecte* qui ne lui permettra d'aborder la langue que du dehors. Au contraire, en cas de sympathie affective, le sujet possédera de la langue une con-

1. C'est ainsi que chez Carlyle, par exemple, l'Allemand déborde l'Anglais. La personnalité extrêmement marquée de Carlyle ne peut s'exprimer qu'en faisant de constantes irruptions dans le quid proprium affectif de la langue allemande.

2. Nous connaissons un cas où le sujet français a davantage le sentiment de la langue maternelle en allemand et s'exprime en français comme un Allemand qui parlerait — d'ailleurs fort bien — une langue étrangère. Le résultat n'eût évidemment pas été le même si on avait enseigné à ce sujet l'italien.

naissance *absolue*, c'est-à-dire intuitive, qui le mettra, pour ainsi dire, au cœur même de cette langue : il en aura donc une connaissance *directe* ou spontanée[1].

Ces différences ne sont pas seulement relatives à la psychologie des individus : à un moindre degré, elles le sont encore des conditions dans lesquelles une langue étrangère est apprise. Lorsqu'un adulte se met à en étudier une, qu'il l'apprend dans les livres, réfléchit sur sa syntaxe, la compare aux langues mortes ou à la sienne propre, — cet homme ne peut arriver qu'à une connaissance relative, *intellectuelle* de la langue. Au contraire, lorsqu'on envoie un enfant à l'étranger, qu'on l'y plonge au sein d'une langue étrangère qui le pénètre comme l'air du pays et que l'enfant s'assimile automatiquement, — il acquiert passivement de la langue une connaissance absolue, ou *affective*.

Seule cette connaissance permet de surmonter, dans le maniement d'une langue étrangère, un obstacle que la plus parfaite connaissance intellectuelle est impuissante à vaincre, car seule elle possède le secret du *sentiment de convenance*. Lorsqu'un étranger veut employer dans notre langue un terme nouveau, il est guidé dans ce néologisme, non par une réflexion, mais par un sentiment; car il est tel mot que légitime parfaitement la logique de la langue et qui cependant nous choque, non dans notre raison, mais dans les habitudes de notre sensibilité. La connaissance intellectuelle ne suffit pas, en ce cas, à nous guider, un linguiste peut manquer de ce tact spécial : un instinct l'assure à qui possède la connaissance affective de la langue, il sent que cela « ne va pas », il a le *sentiment de la désharmonie*. En un mot, il est comme un chanteur qui s'entend et tel mot qu'il prononce lui paraît sonner faux, tandis que le pur savant est comme un sourd qui chanterait : il n'y a que l'oreille des autres qu'il risque de froisser.

Nous retrouvons le rôle de l'élément affectif lorsqu'après nous être appropriés une langue, nous en essayons la conversion dans la nôtre. Il y a toute une psychologie de la traduction et elle montre que dans le mot *comprendre*, lui aussi, y a plus de choses

1. Whitney, conséquent avec sa théorie de la « table rase » ou de l'indifférence psychologique, n'admet que la connaissance *relative* d'une langue étrangère : « Quand nous apprenons une langue nouvelle, nous ne faisons plus que traduire ses mots dans la nôtre; les particularités de sa forme interne nous échappent ». Il est cependant obligé de reconnaître que nous pouvons arriver à « penser dans cette langue dans laquelle nous ne faisions d'abord que traduire notre pensée : alors nos habitudes mentales changent, nos idées se coulent dans de nouveaux moules ». (*Op. cit.*, p. 19.) Mais il ne songe pas à établir des différences de *valeur* psychologique entre les divers moules.

que nous ne le pensons. On le constate lorsqu'on lit, par exemple, un passage que l'on « comprend » fort bien et que, brusquement, quelqu'un nous prie de traduire. Nous hésitons et tâtonnons souvent de telle manière que notre interlocuteur a l'impression que nous n'avions rien compris. Que s'est-il passé dans ce cas et à quel critère reconnaîtrons-nous que nous comprenons?

On peut comprendre sans savoir que l'on comprend : on ne le peut même, en un certain sens, qu'à cette condition. Il s'agit de s'assimiler le contenu d'un texte, de manière à se trouver à l'*unisson affectif* avec ce qu'on lit. Il y a alors en nous ce que j'ai appelé une compréhension globale, synthétique, que l'analyse dissoudrait aussitôt. C'est pourquoi il ne sert à rien, dans le maniement d'une langue étrangère, de s'interroger sans cesse pour se demander si l'on comprend bien ou si l'on s'exprime bien; car se poser cette question, c'est faire une conversion involontaire de la langue employée dans la nôtre propre, par suite c'est sortir de l'atmosphère de la première et en perdre le sens parce qu'on n'est plus à l'unisson affectif. On ne possède bien un texte étranger que lorsqu'on se trouve dans le cas de M. Jourdain : mais lorsqu'on sait trop qu'on le possède, on est bien près d'en laisser échapper le sens; il en va comme de l'orthographe que spontanément nous mettons juste, mais que nous ne savons plus si l'on nous interroge ou si nous nous arrêtons pour réfléchir.

Pour être sûrs, cependant, que nous comprenons, il suffira de nous fier au *sentiment de compréhension* : c'est lui qui nous guide et fonde notre sécurité intellectuelle, mais celle-ci est troublée lorsqu'on nous fait passer trop brusquement d'un mode de travail dans l'autre; que s'est-il passé, par exemple, dans le cas précédent? Lorsque nous lisions le texte étranger, nous le *comprenions* en laissant les mots nous affecter, en nous livrant à l'impression qu'ils faisaient sur nous [1], sans nous interroger sur les termes plus ou moins correspondants de notre propre langue. Le sens du texte se dégageait pour nous de ce que j'ai appelé la physionomie des mots. Obligés tout à coup de traduire, il nous faut faire volte-face, enrayer l'habitude où était notre esprit et appliquer subitement

1. C'est le cas, par exemple, d'un jeune homme qui, dans un texte allemand, avait rencontré le mot « Staffage ». Sa mère l'interrompit, lui demandant ce que ce mot signifiait. Le jeune homme cherchait, ne trouvait pas : on se moqua de lui, disant qu'il lisait sans comprendre. Cela était cependant inexact, car il déclara ensuite que le mot « Staffage » avait évoqué pour lui un escabeau de peintre et des amateurs en train de copier des tableaux au Louvre. Il avait donc été plongé dans l'atmosphère de la peinture, dans le milieu artiste — et pour la compréhension du texte allemand ce procédé suffisait parfaitement.

celui-ci à une opération tout autre : celle de la recherche des correspondances approximatives. Notre attention se détourne de la physionomie des mots pour ne s'attacher qu'à leur visage : il y a passage du mode *affectif* d'activité mentale au mode *intellectuel*, d'où une gêne et une hésitation.

Celles-ci iront, bien entendu, croissant à mesure que dans les mots à traduire la physionomie deviendra plus importante que le visage et l'on aboutira à des termes de nature exclusivement affective qui seront tout à fait intraduisibles. Chacun sait, en effet, que les mots abstraits, scientifiques, sont les plus faciles à traduire, souvent même ils sont communs à plusieurs langues et c'est parce qu'ils avaient en vue ce lexique exclusif que certains philosophes ont pu espérer la réalisation d'une langue universelle. Descartes (qui le 20 novembre 1629 en exprime le vœu à Mersenne) ne parle que « d'une langue philosophique réservée à la solution des problèmes philosophiques ». Et plus tard Delgarno (1661) déclare « que, grâce à la langue universelle, les jeunes gens gagneront plus vite la pratique de la vraie logique ». Mais il n'y a pas que cela dans la vie, et l'on peut opposer à ces intellectualistes le fait que, lorsque par hasard un sentiment arrive à s'exprimer dans un mot, ce mot n'est convertible en aucun autre. Je citerai comme exemples quelques termes allemands qu'on s'accorde à tenir pour intraduisibles, tels que *Gemüt*, *Unheimlichkeit* (que M. James prend pour exemple), *Sehnsucht*, *Geschwister*, etc. Mais tous ces mots, si l'on y prend garde, sont apparentés, ils proviennent tous d'une certaine modalité affective de l'âme allemande, qui est précisément le Gemüt allemand.

Et ainsi s'expliquent deux faits qui, au premier abord, paraissent se contredire : d'une part, avec le progrès de la pensée et de la science, avec l'internationalisme croissant, la tendance est légitime qui pousse à chercher une langue universelle, à propager l'*Esperanto* et l'on peut penser que cette tendance ira s'accentuant, que, sous la pression collective des intelligences syndiquées, un lexique international se formera, instrument pratique d'échange.

Mais, d'autre part, à mesure que l'humanité vieillit, les sensibilités se compliquent, l'individualisme va croissant et le langage devient un moyen d'expression de plus en plus indéquat. Car l'esprit, a dit un auteur déjà cité, fermente sans cesse sous la couche externe du langage. C'est pourquoi une tendance se fait jour, chez certains écrivains, à sortir de la langue courante[1], à créer des

1. Vr. Péladan, Huysmans.

néologismes, à se façonner un style individuel, non seulement très difficile à traduire mais souvent même à comprendre. Et cette tendance, elle aussi, ira s'accentuant, de sorte que si un jour nous avons une langue mathématique universelle, nous aurons aussi une infinité de langues particulières et idiosyncrasiques [1].

La propriété que nous avons reconnue à certains mots d'être à à peu près intraduisibles va nous guider vers le terme où ils tendent et où tend avec eux la nature affective du langage. Ce qu'on ne comprend pas toujours, ou qu'on ne peut pas toujours traduire, on peut cependant le connaître, par une sorte de *connaissance symbolique* ou d'analogie mystique [2]. Et voilà le terme de l'évolution affective du mot : il plonge dans un son et aboutit à un symbole mystique. Et par là nous ne voulons pas dire qu'il cesse de relever de la raison, mais plutôt, avec M. Récejac, « qu'il y a un mysticisme qui fait partie de la raison, qui est encore un mode de penser : le mode symbolique opposé au mode dialectique ». Dans ce mode symbolique et intuitif de connaissance, c'est encore le sentiment qui nous guide, sous une forme où nous l'avons déjà rencontré, celle du *sentiment d'analogie*.

Parvenus à ce point, il semble que nous ne saurions plus envisager le langage comme une invention purement intellectuelle, comme la production suprême de la raison. Il nous est sans cesse apparu avec son caractère complexe, nous avons vu partout les éléments affectifs se combiner avec les éléments rationnels. La conclusion, grosse elle-même de nombreuses conséquences (nous ne ferons que les indiquer), c'est que le langage n'est pas entièrement réductible à des facteurs conscients; il plonge ses racines où plongent nos sentiments, c'est-à-dire au plus intime de nous-même, il jaillit de l'inconscient [3] et tire de l'inconscient sa vie.

On pourra d'ailleurs estimer que cela rabaisse ou élève le langage, en tous cas cela lui impose une destinée différente de celle des produits de l'intelligence abstraite. Il ne saurait être, comme

1. On peut dès aujourd'hui faire sur l'individualité du style d'intéressantes remarques. C'est ainsi que M. Dubreuilh (*Rev. de l'Evolution*, 15 mars 1891), dans un article sur l'*Esthétique scientifique*, se rapprochant des vues exprimées ici, parle « du son que rendent à la lecture les divers styles », et cherche le reflet des divers tempéraments ainsi indiqués, dans l'emploi prédominant de telle partie du discours. Des calculs faits sur mille mots pris au hasard chez des écrivains typiques conduisent l'auteur à des conclusions intéressantes. Il montre, entre autres, que les termes du discours se répartissent en deux groupes qui permettent de dégager deux formules d'écrivains : *classique* et *romantique*.

2. Récejac, *Essai sur la connaissance mystique*, p. 144.

3. Cf. Renan, *op. cit.*, et Darmesteter : « Un dictionnaire historique apporte des éléments nouveaux à la psychologie de l'Inconscient. » (*Op. cit.*)

eux, modifiable, son évolution lente est soumise à des lois : celles mêmes qui régissent la vie et se dégagent de l'histoire. Aussi lorsque l'intelligence essaie de décréter des changements, sont-ils inviables, ils restent théoriques, et la raison à elle seule ne créerait jamais qu'une langue morte. Au contraire, où faut-il chercher la langue vivante, saine et vibrante? Dans le peuple, où la sensibilité et le vouloir sont moins émoussés, dans le peuple plus simple et demeuré plus près des sources de vie : déjà Platon l'avait vu [1] ; plus tard Malherbe prenait pour guides les crocheteurs du Port Saint-Jean, Voltaire enfin ne s'y trompait pas. Ce qui pourra bouleverser une langue, ce ne sera donc pas les décrets d'intelligences supérieures mais les événements historiques qui traduisent les transformations profondes des sentiments : le christianisme, par exemple, ou la Révolution française, et il y aurait une intéressante étude à faire sur l'influence que ces deux causes ont exercée sur le langage.

Cette implantation du langage dans notre inconscient — ou cette participation de notre inconscient à l'exercice conscient du langage, nous explique encore un phénomène pathologique souvent signalé : la faculté de retrouver subitement, dans certains états anormaux, une langue étrangère oubliée depuis longtemps, ou même de parler tout à coup couramment une langue qu'on ne savait jusqu'alors que très imparfaitement. On peut admettre, en ces cas, un bouleversement de la cénesthésie assez profond pour modifier les données organiques qui façonnent notre sentir. Ce ne sont pas les facultés intellectuelles du malade qui sont en jeu (sauf peut-être une surexcitation de la mémoire due elle-même à ce bouleversement de la cénesthésie), — mais son mode de sentir : il y a en lui une alternance des sensibilités, comme dans d'autres cas des personnalités, et au mode de sentir actuel correspond telle langue qui jaillit dès lors spontanément, par une de ces affinités que nous avons constatées entre tel individu et telle langue.

Le merveilleux peut être ramené, sur un autre point, à une explication analogue. On a débattu la question de savoir si le langage était d'origine divine ou humaine : l'inconscient concilie tout. L'homme n'est pas l'auteur responsable du langage, mais celui-ci provient de sources tout humaines, seulement nous ne les voyons que lorsqu'elles jaillissent et c'est sous terre qu'elles se préparent : nous ne connaissons que l'homme qui nous parle ; mais sous celui-là il y en a un autre qui lui fournit les matériaux de son

1. « Le peuple est, en matière de langage, un très excellent maître. »

langage. Le divin, ici encore, n'est qu'une « aliénation » de l'homme et se ramène à l'inconscient ou au subliminal.

Que vaut donc le langage? Faut-il conclure avec les uns que l'homme ne parle que parce qu'il pense? ou avec d'autres, au contraire, qu'il ne pense que parce qu'il parle? Si le langage comporte les éléments que nous y avons démêlés, il y a moyen, ici aussi, de tout concilier. C'est parce qu'il pense, dirons-nous, qu'à la fois l'homme parle et qu'il se tait. Parce qu'il y a un *mode de pensée intellectuel*[1] dont le moyen d'expression approprié est le langage, l'homme parle pour rendre cette pensée; — mais parce qu'il y a, en outre, un *mode de pensée affectif* auquel le langage est inadéquat, l'homme se tait souvent, ne pouvant rendre cette pensée que par le silence — ou la musique. Car la pensée déborde le langage, et l'analyse que nous avons faite à propos de celui-ci pourrait être étendue à l'activité intellectuelle tout entière : depuis la perception jusqu'aux opérations logiques, cette activité, à chacun de ses stades, est plus complexe qu'on n'est tenté de l'admettre. Partout, le travail de l'intelligence est supplanté, guidé ou assisté par une activité que nous appellerons, faute de mieux, *activité affective*, en sorte que la connaissance, à toutes ses étapes, s'effectue par des moyens plus variés qu'on ne le suppose, s'appuie sur des *sentiments intellectuels* autant que sur la psychologique pure et qu'elle est ainsi le résultat d'un travail *affectivo-intellectuel.*

C. Bos.

1. Rappelons toujours qu'il s'agit d'une simple *prédominance*; ce mode de pensée lui-même comporte des éléments affectifs, et c'est pourquoi le langage qui l'exprime n'en est jamais dépourvu.

DE LA POSSIBILITÉ DES SCIENCES SOCIALES

Nous nous proposons ici de chercher quelles sont les raisons qui font qu'à l'heure actuelle, ainsi que beaucoup de bons esprits le pensent, il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, des lois psychologiques et sociologiques, dans le sens des lois naturelles, exactes.

Ce n'est pas que nous voudrions nier par là, dans le domaine des faits psychiques et sociaux, le postulat du déterminisme et de la causalité. Tout au contraire, nous verrons, dans la suite, non seulement que ce postulat est légitime et nécessaire, mais aussi nous en indiquerons le sens et les conditions.

Car, pour anticiper sur ce qu'on doit dire plus bas, ce n'est pas le manque seul du déterminisme qui pourrait justifier le manque de lois sociales proprement dites Deux déterminismes, en lutte l'un avec l'autre, se niant et se contrecarrant l'un l'autre, pourraient avoir, sur le terrain dans lequel ils s'appliqueraient, le même résultat que s'il n'y en avait aucun. Les lois, dérivées de l'un, seraient contrecarrées et neutralisées, dans leurs applications, par les lois dérivées de l'autre. L'anarchie et l'irrégularité seront précisément les effets de ces deux principes qui s'entre détruisent ainsi à chaque pas. Or, c'est exactement ce qui advient dans la réalité psycho-sociale, comme on espère bien le faire voir dans les pages suivantes.

Au milieu du monde de la vie, à côté du déterminisme biologique, est apparu un déterminisme nouveau, *sui generis*, et, par conséquent, essentiellement hétérogène, qui voudrait, de par la nécessité inhérente qui l'a fait surgir, se maintenir en se développant. Il s'agit du déterminisme auquel obéit le *milieu humain* organisé en société, et qui est, en quelque sorte, greffé sur la plante humaine.

Nous avons montré ailleurs [1] que les principes des deux déterminismes antagonistes sont représentés : dans l'individu, l'un par

1. *Problème du déterminisme social*, Paris, 1903.

l'instinct, l'inconscience, la violence sensorielle, etc., l'autre par la raison, la conscience, etc. ; dans la société, l'un par la lutte et la sélection, l'autre par les principes de la solidarité et de la justice. Que l'on exclue de la société la lutte avec ses conséquences, et que l'on y rende une justice toute puissante, la trame de la vie sociale se débrouillerait et s'éclaircirait comme par merveille. Tout y deviendrait transparent. La toile opaque, qui cache l'avenir, s'évanouirait et la prévisibilité n'aurait plus de limites... Ce serait alors le règne des lois sociales dans l'acception des lois naturelles.

Par contre, que l'on y mêle la lutte et ses conséquences, le succès du plus fort, etc., avec le principe de la justice, l'on y introduira juste ce que déploie le spectacle de nos sociétés, devant nos yeux vainement inquiets. Que l'on répète cela avec les principes contradictoires, qui règnent dans l individu, et l'on trouvera le pendant exact de cette expérience.

Il est difficile, à l'heure actuelle, de concilier l'instinct avec la raison, la lutte brutale avec la justice. Les uns sont trop tyranniques, les autres trop humbles. Et cependant, il est impossible de trouver des lois sociales et psychiques tant qu'on n'aurait pas fait cette conciliation. Le gros problème, qui doit se poser, sera donc : quelles sont les causes qui rendent la justice et la raison défaillantes? Que faudra-t-il au déterminisme social pour se faire admettre par le déterminisme biologique, en sorte qu'il n'en soit plus neutralisé dans l'applicabilité des lois respectives? Et, enfin, peut-on espérer une époque, si éloignée qu'elle soit, de lois sociales et psychiques et de déterminisme social affranchi? C'est à ces questions que nous allons essayer de donner quelques modestes réponses.

I

Et d'abord qu'est-ce qui manque au déterminisme social pour se réaliser en s'affranchissant? Le Temps. Il manque d'âge, étant encore trop jeune.

Selon les théories de Laplace, le système solaire lui-même dont nous voyons les mouvements régis par des lois inaltérables, il fut un temps où il n'était qu'une simple nébuleuse chaotique et anarchique outre mesure. L'anarchie de cette première forme du système solaire n'aurait, peut-être, d'analogue que celle que nous trouvons dans le chaos de la vie sociale actuelle. Il a fallu, sans doute, un intervalle de temps effrayant, jusqu'à ce que cette nébuleuse se condensât dans le système planétaire que nous connaissons

aujourd'hui. Des milliards d'années seraient peut-être au-dessous de la réalité. Seul l'intervalle qu'il a fallu passer entre la séparation de la planète de Mars et celle de la Terre, on le compte par des millions d'années.

Dans cette intervalle, certes, les énergies se sont condensées, et, successivement, avec le détachement des planètes, les lois de la mécanique céleste ont commencé à s'esquisser dans leur applicabilité effective. Le processus de la formation planétaire, terminé, aboutit aux lois précises qui gouvernent aujourd'hui les mouvements du système.

Un Newton et un Laplace idéals, eussent-ils été les témoins oculaires de cette nébuleuse lancée, chaotique, dans le chaos, qu'ils n'auraient pu formuler, ni l'un la loi de la gravitation, ni l'autre les principes de la mécanique céleste. L'harmonie du système solaire a dû, de toute nécessité, en précéder la connaissance. L'esprit serait-il omniscient, qu'encore il lui faudrait un objet de connaissance. Autrement cette connaissance serait chose contradictoire. Il a donc fallu des milliards d'années pour que les Keppler, les Newton, les Laplace puissent venir constater les lois du ciel.

Le cas est identique pour la science de notre planète et du règne physico-chimique.

Quelque chose de pareil a dû se passer encore, avec le règne de la vie. « On croit, nous dit Lester F. Ward, en résumant les hypothèses des sciences naturelles, que cette planète a alimenté quelque forme de vie pendant une période d'environ 72 millions d'années. La moitié de cette période a dû s'écouler avant qu'il n'existât des formes de vie ayant quelque consistance matérielle suffisamment ferme, pour ne laisser aucune impression reconnaissable. Un tiers de ce qui reste de ce temps, 12 millions d'années, s'était écoulé avant que les animaux vertébrés fissent leur apparition. Un autre tiers, ou encore 12 millions d'années s'est écoulé avant qu'il y eut les plus faibles traces de la vie mammifère... Ce n'est que dans la période crétacée, qui a suivi la période jurassique (après 9 millions d'années), que des formes de plantes ou d'animaux, ressemblant à celles qui dominent aujourd'hui, devinrent abondantes. La période tertiaire, estimée, elle aussi, à 3 millions d'années environ, fut enfin annoncée, et c'est durant cet espace de temps, relativement court, que toutes les grandes productions de la nature organique se sont développées. »

Tout le long de ce processus évolutif de la vie, les formes qui se sont succédé ont été chaotiques, « inconsistantes ». Le passage d'une forme à une autre s'est fait par une sorte de révolution.

A chaque pas, la nature a donné du nouveau. La forme qui suit ne ressemble déjà plus à la forme précédente.

Peut-on imaginer, à cette époque, un Linné ou un Cuvier obligés de faire, dans la première moitié des 72 millions d'années depuis que dure la vie, de la science botanique et physiologique, ou bien un Darwin découvrant la clé du déterminisme biologique, pour écrire *l'Origine des espèces*. Une science biologique, avant cette période tertiaire, est chose inimaginable, car elle aurait été la négation même de toutes les formes supérieures de la vie fixée, qui devaient intervenir dans la suite.

Et maintenant la question qui se pose est bien celle-ci : en est-il de même du règne social? Au point de vue de la science, qui répugne à la dérogation à l'ordre naturel, répondre par la négative ce serait absurde. Or, la science sociale positive, ou celle qui se prétend telle, postule que le règne social, du premier jour de son apparition, fut une réalité complète, stable, définitive, gouvernée par des lois immuables, qu'il resterait à découvrir par l'observation passive et désintéressée.

Mais voyons ce qu'il en est en réalité. Selon M. Ward, la période humaine, tout entière, ne peut pas excéder 300 000 années.

Pendant au moins sept huitièmes de cette période, l'homme n'était guère qu'un animal. Et, pour ce qui est de l'histoire humaine (et par suite de la réalité sociale), d'après les calculs les plus exagérés, elle ne remonte pas à plus de 25 000 ans.

Que l'on rapproche alors ces 25 000 ans des 72 000 000 et que l'on réfléchisse un peu à quelle place devons-nous nous trouver avec la réalité sociale. Puisqu'il a fallu presque 70 000 000 d'années au règne de la vie pour se définir et se fixer, dans des formes stables qui permettent la science, qui eût été impossible autrement, peut-on imaginer que 25 000 ans de vie sociale suffisent pour arriver à un tel stade, afin que la science sociale soit simplement affaire d'observation? Dans ces conditions du règne social, est-il donc scientifique de supposer gratuitement des lois sociales d'une fixité comparable à celle des lois naturelles, ou bien n'est-ce que simplement du miracle ou de la superstition?

La seule conclusion légitime à tirer de la situation dans laquelle se trouve la *réalité sociale*, localisée dans le temps cosmique, c'est que nous nous trouvons à cette époque de création, d'ébullition, de chaos et d'anomie. Nous traversons donc une époque où les lois sont en peine de se créer; on ne pourrait pas les découvrir par

1. Lester F. Ward. *La différenciation et l'intégration sociale*. Paris, Giard, 1903.

l'observation. Nous vivons à une époque où la réalité sociale n'est qu'une aspiration vers l'être et le déterminisme social une simple *velléité*. Nécessairement alors, la seule manière de faire de la science sociale, c'est de contribuer à réaliser cette aspiration et cette velléité. Libre aux physiologistes de rechercher, au moyen de l'expérience et de l'observation, les lois de la vie et aux astronomes de découvrir, au moyen du calcul objectif, les vérités cosmiques, existantes de tout temps. La tâche du sociologue n'est point, dans son domaine, aussi facile que celle de l'astronome. Par quel miracle de logique conçoit-on les sociologues objectifs dans notre ère de réalité sociale?

Seul l'avenir peut nous permettre l'espoir d'une science sociale proprement dite. Et cet avenir se montre passablement long, au point qu'il suffise à la réalisation et de la société et du déterminisme social, après quoi il y aurait assez de temps même pour une science sociale faite de simples observations.

En effet, la période de temps, où les conditions du milieu cosmique resteront pareilles à ce qu'elles sont aujourd'hui, est assez longue. « Cette période — dit encore l'auteur cité plus haut — selon les estimations les plus dignes de confiance, n'aura pas moins de 3 000 000 d'années. » Que l'on rapproche alors les 25 000 ans, le chiffre de l'âge de la société, de ces 3 000 000 d'années, et que l'on compare ces deux chiffres. On arrive à ce rapport très significatif : $\frac{\text{10 mois}}{\text{100 années}}$. La société se trouve, dans sa phase actuelle, par rapport au laps de temps que les conditions physiques lui permettront de durer, dans l'état de développement où se trouverait un enfant de dix mois au début d'une vie longue d'une centaine d'années. Ce qui manque au déterminisme social c'est donc l'âge.

Les sociologues objectifs, qui se proposent de faire la science de la société, et, par la simple observation, d'en découvrir les lois et en prédire les modes de manifestation, de ce qu'ils peuvent uniquement observer à ce stade initial et humble, feraient mieux de prendre l'attitude volontaire du pédagogue qui doit inculquer et imposer à cet enfant (qui est la société), les lois, les règles de conduite qui en seront les vraies lois. La notation fidèle de ce qu'est cette réalité, en voie de devenir, c'est du temps perdu.

L'avenir doit faire apparaître des actes et des états nouveaux, qui ne se laissent pas déduire des états et des actes antérieurs. De sorte que si l'on se tient uniquement au passé et à l'état actuel, et si l'on veut que l'avenir en dépende, on tue, par là, cet avenir, et l'on empêche le développement social.

Nous espérons que cela suffit déjà pour rendre aussi intelligibles et évidentes que possible ces deux idées : 1° les lois sociologiques, comparables aux lois de la nature, sont choses impossibles à penser dans l'état actuel de la société ; 2° la découverte de ces lois, au moyen de l'observation, devient évidemment de plus en plus une tentative inutile et même encombrante.

II

Nous allons chercher maintenant quelles sont les conditions immédiates dont l'existence est indispensable à la réalisation du déterminisme social et des lois sociales, et dont l'apparition successive permet à la réalité et à la science sociales de se créer parallèlement.

Le règne social, une fois apparu, on peut réduire à deux les conditions générales, qui contribuent au développement progressif des sociétés, du règne social. Examinons chacune de ces conditions à part.

1° Sans doute, la connaissance et l'utilisation de toutes les forces et de toutes les lois naturelles qui gouvernent la planète constituent l'une des conditions préalables du développement de la vie humaine sociale. La vie pratique des hommes en société se mesure, en étendue et en consistance, par la quantité de lois et de forces naturelles qu'on a asservies et adaptées à ses nécessités de vie. La vie sociale de tous les jours est, en somme, une trame indéfinie d'applications pratiques de l'ensemble des lois naturelles qu'on connaît. Chaque pas dans la vie du peuple et de l'individu est une déduction, une dérivation, de loin ou de près, consciente ou inconsciente, d'un principe de la nature. Celle-ci nous nourrit et nous conserve, à mesure seulement que nous la connaissons ; elle est une mère prodigue — *alma mater* — à la seule condition que nous ne la méconnaissions pas.

Toute la vie sociale serait ainsi un tissu d'actions pratiques artificielles, dans le sens où l'on entend, par l'art et la pratique, l'application des lois naturelles, en opposition avec leur connaissance théorique. De telle sorte que l'on peut dire, et on l'a bien dit, le domaine de la vie sociale c'est le domaine de l'art, de l'application pratique. Or, cela s'accorde très bien avec l'idée que le stade de la réalité sociale, dans lequel nous nous trouvons, est une étape de création. En effet, le sens profond du mot *art*, c'est l'idée de la création et d'une création originale. N'est-ce pas bien là la phase d'effectuation sociale où l'on se trouve. Il s'ensuit alors que les lois

sociales ne sauraient être autre chose que les règles de ces pratiques, déduites des lois naturelles. Or les lois normatives des arts et des techniques partageront nécessairement le sort de ces arts et techniques. *La régularité de ces arts, — déductions pratiques des lois de la nature, — sera le vrai principe des lois sociologiques.*

Il y a donc une liaison très étroite entre l'étendue de nos connaissances et le degré de la réalité sociale où nous vivons.

Les vieilles théories philosophiques de la morale, qui voulaient la déduire de la conception générale de la nature, ou de l'univers entier, n'étaient pas complètement dans l'erreur, comme l'école positiviste se plaît à l'affirmer. Il est sûr qu'à chaque moment la vie sociale dépendra de la connaissance et de la manière de concevoir et d'interpréter l'univers. L'on peut bien étudier la réalité sociale, comme un fait donné en lui-même; l'on pourra même y découvrir certaines formules empiriques; l'on n'arrivera pas à rendre ces formules rationnelles et par suite scientifiques, avant d'avoir saisi la façon dont les hommes connaissent et interprètent le milieu cosmique.

Les connaissances permettent et provoquent, en effet, les inventions, qui sont de simples applications de ces lois accommodées à nos besoins. Les arts techniques, qui font le substratum effectif de cette efflorescence qu'est la vie économique, dépendent, à chaque moment, de la somme des connaissances positives que l'on a de la nature. L'exiguïté ou la fausseté de ces connaissances sera reflétée dans la fragilité et l'inefficacité de la vie économique respective. La positivité et l'accumulation progressive du savoir permettront un développement considérable des arts techniques, lesquels, à leur tour, provoqueront la riche efflorescence de la vie économique.

Cette dernière provoquera ensuite l'épanouissement riche de la vie sociale, intellectuelle et esthétique.

Mais cela fait que chaque découverte dans le domaine du savoir, par l'invention virtuelle qu'elle contient, se présente comme un germe de révolution. L'équilibre de la vie économique et sociale, atteint antérieurement, perd sa consistance, en face d'une loi ou d'une force naturelle nouvellement connue.

Les formes sociales, fixées et équilibrées pour un moment, sont désorganisées ensuite par les effets de la nouvelle loi appliquée.

Les sciences sociales qui réfléchissent ces formes précaires sont ainsi rendues éphémères, caduques. A-t-on découvert la force de la vapeur, en a-t-on connu les lois et les applications possibles, il s'ensuivra une vraie révolution dans l'industrie, dans l'agricul-

ture, dans le commerce. Le système politique en sera désorganisé, la science politique ébranlée. Les lois économiques connues, et réelles antérieurement, deviendront irréelles, car la production et la distribution des richesses doivent être changées du tout au tout. Tout autre sera l'économie politique d'Adam Smith, comme autre celle de List et Karl Marx. Un droit et une morale de même qu'une intellectualité et qu'un art spéciaux en seront l'effet.

A peine a-t-on commencé à équilibrer le nouvel ordre social, qu'on est déjà en présence d'un autre principe, nouvellement découvert, d'une autre force de la nature susceptible à des applications inconnues auparavant : l'électricité; aussi, l'industrie et la technique se trouveront-elles devant la perspective d'une nouvelle révolution. Les principes de l'économie politique, récemment établis à nouveau, ont de nouveau menacé de sombrer. Le marxisme est attaqué ici, là il entre en décomposition. Plus tard on le trouve complètement faux et en contradiction avec la réalité. Le droit, la morale une nouvelle crise les attend. Le nouveau régime politico-économique pourrait apporter des modifications profondes au droit, à la morale, à l'éthétique, etc., qu'ils en sortiront changés au point de ne plus les reconnaître. Le socialisme, tel qu'on l'avait conçu dans l'âge de la machine à vapeur, devient incompatible avec les principes de la machine électrique. Il faut qu'il évolue avec les âges. La réalité sociale, les formes sociales et les sciences sociales, où cette réalité avec les formes sociales se reflètent, sont l'œuvre précaire de quelques générations. — A conclure de là, le progrès des connaissances est un germe d'inévitables révolutions et d'anarchie.

Un effet analogue aura sur la réalité sociale et sur les sciences de cette réalité la découverte et la mise en circulation des richesses connues mais non encore utilisées.

L'exploitation agricole des plaines fertiles, que le hasard avait laissées libres; l'exploitation d'une nouvelle mine de charbon, de fer, de pétrole, etc., sont des événements propres à mettre également le désarroi dans les affaires de la vie pratique, industrielles et commerciales, autant que dans les affaires théoriques de l'économie politique, de la morale, du droit, etc. Le laissez-faire, valable encore aujourd'hui, ne sera plus valable demain. Une vraie croisade l'avait mis en vigueur, une autre commence déjà à le battre en brèche, pour l'abolir. Aussi cette condition a-t-elle des effets parallèles à ceux du progrès de la science et des applications scientifiques.

L'instabilité, la futilité des formes de la vie sociale sont, à chaque

pas, manifestes; elles ne devraient avoir d'égal que la fragilité hautement reconnue des sciences sociales. Au contraire, c'est justement par ces temps de vertigineuses transformations et révolutions, que la science sociale prend des allures dogmatiques, et croit découvrir, dans l'éphémère, des lois sociologiques éternelles comme celles de la nature. Or il est avéré que l'anarchie sociale est fatalement liée avec le progrès des sciences. L'équilibre social définitif doit coïncider avec la fin du progrès des sciences. Cela sera lorsque les sciences de la nature auront découvert la dernière loi, et que les techniciens, l'esprit inventeur, en auront déduit la dernière application. Ce serait donc le moment où toutes les aspirations profondes et sérieuses de l'âme humaine se seront réalisées, par l'empire que la connaissance procure sur la nature, alors même que ces aspirations, pour être les plus profondes et les plus ardentes, n'en paraissent aujourd'hui que d'autant plus chimériques.

L'assouvissement de la curiosité humaine et de ses aspirations les plus intimes et les plus profondes qui coïncident d'ailleurs — sera le seul moyen d'arriver à l'équilibre, aux formes définies, fixes et définitives de la vie sociale et psychique. Jusqu'alors la perspective qui s'ouvre à l'humanité, c'est une série désespérément longue de révolutions et transformations plus ou moins brusques et douloureuses. La science sera continuellement le germe de révolutions, de douleurs et de malheurs. Et cela surtout, aussi longtemps qu'on n'aura pas compris le vrai sens de l'époque indéfiniment longue que la société doit traverser avant d'arriver à son accomplissement.

Parce que, si l'on prend connaissance de la fragilité des œuvres provisoires, intermédiaires, on les prendra pour telles, et l'on épargnera ainsi les malentendus et les frottements douloureux qui ont lieu entre une forme sociale et une autre. Érigez en principe dominant l'instabilité des choses sociales; changez tout à son temps, adoucissez les révolutions, non pas en les prévenant, mais en les accomplissant à leur vrai temps, rendez la révolution continue et pacifique, vous en aurez économisé les douleurs, les malheurs et les violences.

Mais voilà, ce que les sciences sociales dogmatiques ne sauraient admettre. Parallèlement et inconsciemment, elles concourent, avec les tendances rétrogrades, avec les intérêts de ceux qui veulent étrangler l'avenir, empêcher les efforts de la réalité sociale de se développer.

Il arrive ainsi que, sous le prétexte de faire de la science, par l'observation du présent et la recherche du passé, on coupe, on

essaye de couper la possibilité même d'arriver à la science, au moins dans un avenir lointain. Voilà pourquoi cette science sociologique, dogmatique devrait être tout d'abord niée et rigoureusement niée, ainsi que l'ont fait MM. Tarde et Andler.

Cette négation ne doit être, cependant, ni radicale ni définitive. Quel que soit l'intervalle de temps qui nous sépare de la connaissance complète des lois de la nature, il est sûr que cette époque sera touchée avant que les 3 000 000 d'années ne passent. Si deux ou trois siècles de recherches nous ont donné ce que nous connaissons déjà sur la nature, que ne peut-on se promettre dans 50 000, 100 000 ou 500 000 années, alors qu'il restera encore assez de 2 500 000 années pour une vie sociale définitive, stable, et pour des lois sociologiques comparables aux lois de la nature. En effet, cet intervalle de temps est si long, si effroyablement long que l'homme n'a pas encore assez eu d'idées pour concevoir toutes les choses que ce temps pourra réaliser, d'imagination pour leur donner une forme ou du temps pour les mettre en voie d'exécution.

Mais le progrès des sciences positives, la découverte des forces de la nature, et la mise en circulation de toutes les énergies terrestres ne sont possibles qu'à une autre condition préalable, aussi importante. En d'autres termes, la condition du progrès des connaissances a elle-même une condition. A vrai dire, il y a là deux conditions, qui sont si étroitement liées entre elles qu'on pourrait les exprimer l'une en fonction de l'autre. Cette seconde condition est l'étendue réelle de la société; le volume, le nombre et la densité de son contenu, c'est-à-dire le progrès du processus de l'intégration sociale.

De fait, c'est cette seconde condition qui porte en elle la virtualité et la réalisation du règne social proprement dit. Réalisez progressivement cette société universelle, où toutes les sociétés particulières disparaissent, vous aurez donné, par là, le seul moyen de découvrir toutes les lois de la nature, toutes les forces terrestres, et surtout le seul moyen de mettre en exploitation et en circulation toutes les richesses de la nature terrestre.

Lorsque tous les peuples, qui habitent aujourd'hui la terre, prendront une part égale au mouvement scientifique, qui est confiné maintenant dans les ressources d'une infime minorité, on peut se demander qui pourrait prévoir les progrès que les sciences de la nature auront fait dans une époque pas plus longue qu'un siècle? Que dire de ces richesses naturelles connues, qui sont immobilisées, à cause de l'ineptie des peuples, que le hasard a rendus maîtres passifs du sol. Seule la pénétration des sociétés les unes par les autres

pourrait faire de sorte que les richesses de toute la terre soient mises en circulation et utilisées au profit de la réalisation la plus complète et la plus intense de la vie sociale. De plus, cette société universelle, qu'il faut supposer étendue dans les limites de la terre habitable, seule pourrait rendre l'homme en état d'étudier et de découvrir et les lois de la nature et les richesses cachées de celle-ci. Si vous ne soumettez toute la terre accessible à votre questionnaire scientifique, il est peu probable que vous arriviez à connaître l'universalité des lois de la nature. Celle-ci doit être recherchée et connue collectivement, par tous les hommes que la terre peut supporter, et ces recherches doivent être étendues sur toute la terre, dans les détails les plus infimes des manifestations de celle-ci.

Dans ces limites terminales, il devient probable que les efforts scientifiques des hommes ne pourront plus rester inefficaces, ni même partiellement inefficaces.

Même le savoir positif, dans la possession duquel l'on est à présent, ne s'est réalisé qu'au moyen de la vie collective et dans les justes limites de celle-ci, devenue un peu plus large. Comme le langage, la science, sorte de langage d'une nature bien spéciale, est un produit de tout ce qu'il y a de plus nettement social. Il est sûr qu'elle a progressé avec l'étendue des sociétés, avec le processus d'interpénétration de celle-ci. Il est très probable qu'elle fera des progrès indéfinis avec le progrès final de l'unification de toutes les sociétés dans une seule. Ainsi, la réalisation de la société en étendue facilitera indirectement la réalisation du déterminisme des lois sociologiques, la réalisation interne de celle-là.

Jusqu'ici il s'agit seulement des effets indirects du processus de l'extension des sociétés. Mais il y a aussi des effets directs, qui ne leur cèdent pas, à ces premiers, ni en importance ni en étendue. Ces effets sont pourtant très semblables à ceux que produit l'extension du *savoir*.

En effet, imaginez une société, d'une étendue donnée, au milieu de laquelle une certaine forme d'équilibre se serait établie, et supposez que cette société isolée, close à toute influence extérieure des autres sociétés, vienne, à un moment donné, en collision avec l'une de celles-ci. De plus, supposez qu'elle soit incorporée par cette dernière, à la suite d'une aventure guerrière. Qu'arrivera-t-il de la forme d'équilibre touché, non seulement dans la société vaincue, mais aussi dans celle qui a emporté la victoire? L'équilibre existant pourrait-il se maintenir? Il nous est impossible de le penser.

Il est beaucoup plus probable que l'augmentation considérable du nombre des membres de la société, l'augmentation des énergies

et des richesses naturelles autant qu'humaines produise une vie économique et sociale d'une ampleur impossible à contenir dans les limites des vieilles formes juridiques et sociales.

Les situations inter-individuelles changent, se compliquent; des cas nouveaux apparaissent qui sont en dehors de toutes les catégories sociales antérieures. La prévision des différentes formes d'activité, l'évaluation des différentes forces productrices et consommatrices se trouvent transmuées. Ces formes et ces forces changent en augmentant tantôt trop vite, tantôt trop lentement; une sorte d'oscillation incalculable contrecarre toute tentative de prévoir. Et les oscillations se prolongent, et leur angle lui-même ne diminue pas d'une façon régulière, pour aboutir à un équilibre idéalement stable. L'ensemble de la vie sociale échappe ainsi à l'effort de celui qui voudrait le saisir dans toute sa complexité. A supposer même qu'on a eu l'intention de saisir cette irrégularité des oscillations pour la discipliner, pour la régler. pour atténuer les disproportions, on n'y arriverait pas, car on ne pourrait pas deviner le surplus d'énergie. de production et de consommation économiques, ou intellectuelles qui peut surgir, avec le temps, dans la nouvelle composition sociale.

Alors, le déchaînement des phénomènes échappant aux étreintes du vouloir, de la réflexion et de la raison humaine, l'anarchie s'empare de ceux-ci. L'irrégularité qui s'en suit exaspère même ceux-ci qui se limitent à la recherche des formules adéquates à des cercles d'activité absolument restreints.

Cependant, la sociologie objective n'en prétend pas moins trouver, même dans une telle société, des lois fixes, stables, comparables à celles qui régissent le monde définitivement équilibré de la biologie et de la chimie.

Même à admettre qu'avec le temps, les oscillations aient diminué et qu'une forme d'équilibre approximatif ait été atteint dans la société en question, qui donc, pourra nous garantir qu'elle ne viendra pas en contact et en collision avec une autre et que le fait de l'interpénétration aura à se répéter? C'est le contraire qu'on pourrait nous garantir, sans crainte d'être démenti par le fait aussi longtemps qu'il existerait plusieurs sociétés différentes les unes des autres. Et, de même, point n'est-il besoin de conquêtes brutales, par la force des armes, pour que les sociétés s'intègrent et s'entrepénètrent, jusqu'à aboutir à cette société universelle hypothétique. De nos jours surtout, ces choses ont pris une tournure différente. Le commerce tend à supplanter la force universalisatrice que seules les armes ont eue auparavant. Aujourd'hui, une société est pénétrée

et conquise pacifiquement, au moyen du commerce. Supposé qu'on ait réussi à lui faire accepter les articles de l'industrie ou de l'agriculture d'une autre société quelconque, lui enlevant l'argent ou les produits bruts d'une agriculture primitive, il devient inutile, dès lors, d'employer les armes contre elle, et de lui imposer des croyances, des institutions, des opinions et des découvertes scientifiques.

La voie des armes est l'expédient extrême, auquel on n'aura recours que le jour où l'on verra qu'elle est très réfractaire *aux intentions civilisatrices* et qu'elle repousse même, avec quelque violence, les articles industriels, et les idées importées. Mais cela est un cas extrême. La plupart du temps, le commerce se suffit à lui-même. Sur les traces de ces relations économiques, on y pourra glisser à loisir tout ce que l'on voudra. On n'aura même pas besoin de se donner la peine de l'endoctriner et de la convertir à un tel idéal de vie. Elle viendra, d'elle-même, les chercher, pour se les assimiler. Elle reproduira spontanément les institutions, et assimilera les découvertes. Elle produira à son tour, et ira jusqu'à faire la concurrence et à tâcher d'imposer, à tout prix, ses produits.

De ce processus d'interpénétration, il résulte des conséquences d'une portée inimaginable. La complication de la vie sociale s'exagère, dans la mesure même où cette interpénétration prend des proportions considérables. L'instabilité du cours des affaires et la mobilité des opinions et des goûts deviennent extrêmes.

Chaque coin de la terre, chaque peuple qui verse dans le courant de la vie sociale, devenue approximativement mondiale, ses contributions de richesses originales économiques, scientifiques, artistiques, devient un facteur d'anarchie, de désarroi. Chaque intégration économique ou intellectuelle, dans la circulation des affaires pratiques ou théoriques, est un germe de révolution, de perturbation, qui étend les manifestations de la complexité chaotique et de l'anarchie aiguë. Elle éloigne, d'une façon indéfinissable, l'époque de la prévisibilité et, par suite, de la science sociale. Elle rend inutile, ou tout au plus très problématiques, les efforts de la science objective et même de l'intelligence pratique qui essaie de prévoir et de régler le cours des affaires.

Selon que les diverses sociétés se sont converties ou non à l'industrialisme, selon que leurs produits industriels ou agricoles sont jetés ou non dans la circulation du commerce mondial, le système politique des sociétés prendra des formes et des arrangements déterminés. La science économique, qui jusque-là avait enseigné le libre échange, aura à faire, sur place, un changement complet de

front. La science du libre-échange devient ainsi celle de l'interventionnisme. En conséquence, la conception et la forme libérale de la société doivent céder leur place à une forme et à une conception étatistes. Le républicanisme doit aussi céder à l'impérialisme, sinon au socialisme d'État. Les changements ultérieurs des limites du monde économique, changements qui restent absolument en dehors de nos moyens de connaissance ou de prévision, impliqueront des nouvelles révolutions dans les formes et dans les modes de groupement social. La perspective des formes sociales est, encore à cause, de ces changements, pour un laps de temps indéfiniment long, la fragilité, l'inconstance, l'éphémère et par suite l'anarchie.

Par conséquent, cette interprétation sociale, cette extension universelle de la société, outre qu'elle facilite le progrès des sciences naturelles et rend, par cela même, virtuel le déchaînement des révolutions indirectes, produit directement une anarchie et un chaos tout de révolutions, également insondables. Ses résultats de perturbation directe multiplient et exagèrent les résultats anarchiques indirects.

En dernier terme, la conséquence logique de ces considérations, confirmée. en outre, par la constatation que la société réelle est bien celle où le hasard a le dernier mot, où le *laissez faire* et les caprices de la chance et des hommes décident du cours des choses en dernière instance, n'est pas de nature à contredire les considérations tirées du point de vue que nous offre l'histoire de la création des règnes de la nature. En effet, les deux conditions principales que nous venons de considérer conduisent les sociétés, par une sorte de nécessité inéluctable, à un chaos révolutionnaire et économique, où se trouvait, très probablement, la nébuleuse que nous voyons aujourd'hui si idéalement ordonnée dans le système solaire. La phase de la réalité sociale dans laquelle nous nous trouvons est, à n'en plus douter, comparable à celle où se trouvait le globe terrestre à l'époque indéfiniment longue de création géologique continuellement révolutionnaire. L'étape sociale que nous traversons reproduit assurément cette autre époque de formes éphémères que dut traverser, avant la fin de la période tertiaire, le règne de la vie.

III

Voyons maintenant si l'histoire des sociétés humaines ne nous présente pas des documents bien autrement probants à l'appui de ce que nous venons de soutenir.

Ce n'est pas un paradoxe inutile de dire : les lois de la nature ne

sont valables que dans le laboratoire; leur caractère immuable, leur applicabilité rigoureuse est chose artificielle, précaire, inconnue dans la nature, et conditionnée par le bon vouloir du savant qui se plait à faire le vide autour d'une série de faits, à les détacher et à les séparer complètement des influences perturbatrices qui y interviennent fatalement en réalité. Dans ce paradoxe il est un grain de vérité merveilleusement féconde qui est à retenir et à souligner. L'applicabilité des lois demande, il est vrai, une sorte d'isolement de leur objet, une séparation artificielle plus ou moins complète du reste de la nature. En ce sens, il est vrai que la plupart des lois chimiques et physiques ne se réalisent, avec l'exactitude qu'on leur suppose, que dans les laboratoires, où les choses sont arrangées dans des conditions spéciales, et toujours les mêmes, et dans des proportions convenables. Ni ces conditions spéciales et fixes, ni les proportions convenables ne se rencontrent rigoureusement toujours dans la nature. Cela fait qu'il y a plus d'irrégularité dans la nature que dans le laboratoire, plus de hasard dans la réalité que dans la science. Or, tel est aussi le cas des sociétés réelles. Les différentes sociétés considérées en elles-mêmes, mais placées au milieu de la nature sont, de tous points, comparables à des éprouvettes situées dans un laboratoire de chimie. Les lois chimiques se réaliseront dans ces dernières selon que les conditions requises seront remplies.

Si l'on n'a pas observé les proportions quantitatives des substances, ni les conditions de température, les réactions chimiques s'y accomplissent d'une façon anarchique. Il peut y en avoir même des explosions; la régularité supposée, on ne la trouvera pas dans ce cas. Par suite, les réactions chimiques sont absolument conditionnées par un certain isolement du reste du monde, ou, plus exactement, par une fixité rigoureuse des conditions ambiantes.

Il en est, en effet, absolument de même des sociétés. La régularité ne s'y réalisera que lorsqu'elles seront fermées en elles-mêmes, et réfractaires à toute influence étrangère. Précisément les sociétés primitives, dont les tendances exclusivistes sont bien relevées par l'histoire, se sont trouvées dans ces conditions.

L'interpénétration de ces sociétés était impossible. Admettre et initier un étranger aux secrets de la vie intérieure d'une telle société constituait un grand sacrilège. Rien de plus sûr et de plus naturel alors que la régularité et la stabilité de ces sociétés. M. Tarde s'en est bien aperçu lorsqu'il a dit ceci : « Ces soi-disant lois d'évolution du droit, de la religion, de la morale de l'industrie, dans les divers peuples.... ne s'appliquent qu'à des peuples sau-

vages et barbares.... La régularité de l'évolution des sociétés est en raison inverse de leur degré de réalité [1] ». Sur ce point M. Xénopol est du même avis. « C'est cette ressemblance initiale de toutes les formes de la vie sociale qui a induit en erreur les sociologues, en leur faisant admettre que le développement de l'histoire est formulable en lois. Mais chez les peuples supérieurs qui sont en état de dépasser les premiers rudiments de la civilisation, les ressemblances initiales ne tardent pas à disparaître [2]. »

La seule façon de faire réapparaître cette ressemblance dans les sociétés supérieures, ce sera donc de les mettre dans une situation comparable à celle des sociétés primitives, fermées en elles-mêmes, ce sera de les isoler. Par là on éviterait la perturbation et la complexité qui seules, de l'avis de M. Espinas, rendent les lois économiques et sociales impossibles. Car, dans une telle situation, les formes de l'activité prendraient une régularité idéale et une fixité à toute épreuve, susceptible d'être formulées dans des lois abstraites et, cette fois, de tous points comparables aux lois de la nature. Toutes les modalités de la vie sociale et individuelle aboutissent alors à une sorte de formalisme outré. Chaque acte de la vie devient l'objet d'une cérémonie spéciale rigoureusement fidèle et invariable. Le fait que cet idéal de vie a été réalisé en Chine est significatif. La société chinoise est aussi la seule qui ait rempli les conditions les plus approximatives d'un isolement idéal. Il y aurait lieu de se demander si le maniérisme chinois ne doit être ramené à la fameuse légende des murs chinois. On en connaît qui se sont extasiés devant l'idée du pouvoir surhumain qu'a eu le grand législateur des Chinois, Confucius. Il sut cristalliser et figer, à perpétuité, la vie de son peuple dans des formules inaltérables. Or, comme on le voit, Confucius est absolument innocent et irresponsable de la stagnation du peuple chinois. Les mérites ou la responsabilité devraient être rejetés sur l'exclusivisme symbolisé par les murs chinois et sur celui qui en donna l'idée, car les mérites et les démérites qu'on attribue, à cet égard, à Confucius lui sont absolument étrangers.

On a remarqué aussi que, chez le peuple juif, l'exclusivisme, qui constitue la clef de voûte de leur législation, c'est ce qui explique la fixité de leurs lois et du type de leur vie sociale. Si l'on peut ériger en principe fondamental, inaltérable l'interdiction du contact intime avec l'étranger, l'assimilation de soi-même aux autres et des autres à soi-même — ainsi qu'il est arrivé au peuple élu —

1. La Réalité sociale, *Rev. philos*, 1901, 464, 465.
2. Le caractère de l'histoire, *Rev. philos.*, 1904, janv., pp. 32, 40.

l'on aura créé une sorte d'isolement artificiel, qui mettra à même de conserver les mœurs et les traditions. Généralement on ne changera qu'en tant qu'on fera appel aux ressources d'un autre; n'empruntez rien aux autres et votre forme de vie sera à jamais stable. Et c'est bien là le cas des sociétés primitives et stationnaires.

Il n'en sera pas de même des sociétés qui resteront ouvertes au contact et aux influences des sociétés voisines. Nécessairement ces sociétés se seront entrepénétrées, les perturbations se continueront à leur intérieur, la régularité de la vie y sera impossible, l'anomie complète. Aussi ont-elles progressé continuellement et indéfiniment, tandis que la société chinoise restait stationnaire.

L'empire gréco-romain et les sociétés civilisées occidentales forment comme une sorte d'antithèse avec la société chinoise. L'on trouvera dans le premier une vie de sept siècles de révolutions et de guerres offertes aux sociétés, afin de les ouvrir toutes les unes aux autres. En même temps, on le voit atteindre à tous les progrès; philosophique, scientifique, esthétique, religieux, compatibles avec ses conditions.

A-t-on remarqué que Jésus, qui fut si doux, a reconnu, à un moment donné, qu'il n'était pas venu pour apporter la paix mais la guerre? Dans ces mots inspirés se trouve exprimé le sens profond de la vie de l'empire romain. Cet empire a trouvé son expression symbolique dans le Christ, car c'est lui qui a apporté au monde l'épée, et la paix à la suite de l'épée.

Le rôle qu'a rempli l'empire romain, dans l'histoire de l'humanité, est comparable à ce qui se passerait au fond d'une retorte colossale, dans laquelle une composition chimique serait en train de s'opérer et où l'on verserait successivement de nouveaux matériaux, destinés à prolonger, autant que possible, l'opération. Ainsi, l'ébullition y serait continuelle et peut-être de plus en plus forte. On y verrait un effondrement de matériaux, la dissolution et la disparition des corps introduits, dans une sorte de liquide chaotique, indistinct, agité, d'où, peu à peu, des grains de cristaux, d'une régularité et d'une harmonie définitives, se déposeront au fond de la retorte.

Telles seront, par exemple, les formules juridiques du droit romain, qui font la gloire perpétuelle de ce peuple; les arts et la philosophie grecques, qui ont saisi, dans leur contexture, les premiers principes éternels de la mentalité et du cœur, et la base fixée sur laquelle devra se greffer tout le progrès des âges à venir.

Les sociétés civilisées contemporaines ont repris cette œuvre-là

où elle a été laissée par la civilisation des anciens. Le principe du *libre échange* à remplacé les armées considérables que le *peuple-empereur* se vit forcé de mettre en marche, pour s'ouvrir les sociétés antiques et offrir à la civilisation universelle leur richesse idéale et matérielle. De nos jours, le *libre échange* a les mêmes effets, la violence en moins. Aussi est-il et sera-t-il encore longtemps le principe de tous les progrès réalisables, de toute l'anarchie, et des malheurs que cette anarchie entraîne.

L'ordre et le progrès sont deux éléments incompatibles. Le progrès s'accompagne du désordre, de l'anarchie. Car, qu'est-ce que le progrès, sinon précisément le bouleversement d'un ordre social donné afin d'instituer un ordre nouveau? L'ordre fixe tue fatalement le progrès, de même que le progrès nie radicalement, au moins pour quelque temps, l'ordre. Ainsi, l'ordre et la stagnation ont été réalisés en Chine, l'anarchie et le progrès dominent le monde civilisé. Et cependant ces deux termes sont destinés à se rencontrer à la fin du processus du développement social, où l'on aurait dû reconnaître que l'ordre est pourtant le terme idéal du progrès arrivé à sa fin.

A ce point de vue, il semble que la civilisation occidentale a joué le rôle d'un creuset immense, où toutes les sociétés doivent couler leurs matériaux, et où seront fondues, à la fin d'une ébullition intégrale, toutes les forces, toutes les richesses intellectuelles, idéales et matérielles et duquel surgira le dernier terme du progrès, l'ordre définitif. Successivement et lentement, les cristaux d'une vie sociale, dont les perfections sont difficiles même à penser, se déposeront au fond de cette composition bouillante universelle. Avec le temps, lorsque l'intégration des sociétés se serait accomplie, l'ébullition sociale se calmera, et les résidus en seront les formes cristallines d'une vie sociale parfaite, dont les traits seront à reconnaître à peine dans ce que le christianisme nous représente par l'empire des cieux. Du résidu régulier de cette anarchie finale ressortira, tout fait, l'objet des sciences psycho-sociales. La régularité, à jamais fixée, des formes de la vie, l'ordre, à jamais stable, des rapports inter-individuels fourniront cette similitude, cette régularité des phénomènes, que toute science abstraite doit abstraire et formuler dans ses lois.

Pour un progrès ultérieur et, par suite, pour une irrégularité ultérieure, il n'y a aura plus de ressources. Qu'on remarque aussi que les sociétés unifiées d'une société universelle, dont les limites se confondent avec celles de la terre habitable, auront rempli, d'une manière plus idéale que la Chine ne l'avait fait, les conditions

d'une société absolument isolée; placée dans des conditions à jamais fixes, les conditions dans un lieu cosmique immuable.

La terre présentera alors, pour cette société universelle, les conditions idéales d'un laboratoire où les opérations isolées, soustraites aux influences perturbatrices d'un milieu hétérogène ou variable, s'accompliront selon des lois fixes, et la prévision du savant s'accomplirait jusque dans ses derniers détails. La société, devenue ainsi un laboratoire, aurait atteint, de la sorte, la condition idéale de toute régularité concevable et, par suite, de toute science exacte et positive.

Aussi, le rôle que le christianisme devait jouer dans l'ancienne civilisation est-il repris aujourd'hui par le socialisme. Celui-ci n'en est d'ailleurs que la continuation directe. Il faut bien le reconnaître, quelles que soient les opinions personnelles privées, le socialisme est l'œuvre achevée, la quintessence de la civilisation occidentale. Il en représente et en résume les tendances et les aspirations les plus profondes. Comme la doctrine du Christ, dont il est aussi l'écho immédiat ou lointain, le socialisme, sous le prétexte de nous apporter la paix et l'ordre, nous apportera plutôt le désordre final et les conditions les plus extrêmes du progrès d'où, à la fin, surgira l'ordre définitif.

En effet, l'abolition des classes et par suite de l'ordre existant; le déchaînement des énergies que l'ordre actuel tue et immobilise; la concurrence avide exaspérante, qui ressortira de la mise en valeur de toutes les énergies, de toutes les forces humaines, stérilisées d'une part par la pauvreté et énervées d'autre part par la richesse, seront de nature à provoquer un bouillonnement intégral définitif des forces sociales.

De plus, le principe du *libre-échange*, sporadiquement appliqué maintenant, et toujours chancelant, sera érigé en dogme primordial, dans le principe de l'internationalisme. L'abaissement général et définitif de toutes les barrières, que les nations ont dressées les unes aux autres, aurait réalisé, d'une façon complète, l'intégration de toutes les sociétés dans une seule et la mise en circulation, dans un courant économique unique de toutes les énergies naturelles et humaines existant sur le globe. Le principe de l'internationalisme combiné avec le principe de l'égalité des chances économiques pour chacun, chances également favorables au développement personnel, aurait sans doute apporté le dernier degré de désordre, atténué, à peine, par la préoccupation de rationaliser le cours arbitraire des choses, de prévoir et de pénétrer par la raison tous les détails de la vie sociale et individuelle.

Cette dernière préoccupation est, en effet, ce qui différencie de la manière la plus caractéristique le mouvement socialiste. Au milieu de l'anarchie, de l'irrégularité la plus extrême, rien n'est plus naturel, malgré le paradoxe, que de vouloir réduire cette irrégularité. La démocratie interventionniste est la nécessité logique de l'état actuel des choses.

L'ordre le plus sévère, le plus stable n'est possible qu'à la suite du désordre le plus profond, le plus radical. Dans notre cas, le socialisme, par la réalisation du principe de l'*internationalisme* et de l'*égalisation* la plus complète des conditions des individus, aurait réalisé précisément ces conditions essentielles et suffisantes de l'éprouvette qui isole et rend stable les conditions du milieu externe dans lesquelles doit se préparer l'ébullition des réactions chimiques, où se forgent les propriétés fixes du nouveau corps et s'accomplissent rigoureusement les lois chimiques.

En général, la nécessité de l'ordre n'est jamais plus profondément sentie qu'en présence du désordre. Le désordre extrême et final, où conduira la société universalisée, appellera, avec la dernière énergie possible, l'ordre également définitif et extrême. De plus, il sera rendu possible, parce que la société unifiée devient idéalement isolée, une sorte de *Chine* idéale. Or, la société universalisée, ayant mis dans la circulation universelle toutes les connaissances de la nature ainsi que toutes les forces et les richesses de celle-ci, les conditions, les sources dernières du dernier progrès seront également données. Avec une nécessité apparemment fatale, le dernier degré d'anomie et de désordre, qui rendra possible le dernier terme du progrès, aboutira à la dernière force de l'ordre, à un équilibre ultime.

Par cela même, la matière la plus pure et la plus propre d'une science, psychologique et sociologique, des sciences générales de l'esprit serait donnée. Ces sciences atteindront ainsi toute leur plénitude et leur dernière perfection. La morale aura la valeur théorique des sciences mathématiques, telles que MM. Simmel, Renouvier et d'autres l'ont conçue. Ce serait aussi l'âge qu'on pourrait appeler dans la terminologie de Kant, l'âge de l'impératif catégorique; ou bien dans le langage de M. Durkheim, l'époque d'une sociologie objective, ou enfin celle de l'empire des cieux et de la justice sociale, pour employer le langage du socialisme ou celui métaphorique du christianisme. Le tableau de la société que nous préparent les socialistes n'est que très flatteur et riant, jusqu'à satisfaire même les exigences sévères des savants. Seul le spectre de cette *chinoiserie* inévitable et éternelle paraît l'assom-

brir. Serait-ce la seule rançon de cette étape sociale qui nous aurait donné la science, le bonheur et la sécurité?

Nous allons résumer maintenant les faits réels qui soutiennent cette manière de voir. Nous allons voir quelles sont les phases que doivent nécessairement traverser l'ordre, l'harmonie, avec le progrès terminal de la société.

a) Il est évident qu'avec la réalisation de la société universelle la complexité anarchique des affaires sociales touchera à son dernier degré. Le hasard et l'anomie complète devront rendre les conditions des membres de la société très inégales et par suite très injustes. Or, l'injustice n'est jamais sans s'accompagner de la souffrance et de la révolte. La pauvreté, les malheurs seront le cortège indispensable de l'injustice et de l'anomie sociales, c'est-à-dire du manque de lois sociales.

Mais, cet état de choses ne peut durer, car la souffrance et la révolte qu'elle entraine ne laisseront pas l'injustice et l'anomie traîner indéfiniment. Ces derniers trouveront dans leurs conséquences mêmes le germe de leur propre destruction. La souffrance poussera l'homme à pénétrer l'inextricable complexité des affaires sociales, à les simplifier et à les rationaliser. De ce même coup, la substance chaotique de la vie sociale manifestera des tendances législatrices. La question est de savoir si l'anarchie extrême de la société se laissera restreindre. Quelle sera la puissance législatrice de l'homme?

b) La nécessité de légiférer sur la complexité anomique des affaires deviendra profondément sensible, inexorable même, à mesure que la société aurait réalisé l'universalité, cette condition principale de la prévisibilité.

Une société universalisée sera une société idéalement isolée. Aucune influence extérieure ne viendra plus, soit sous la forme de nouveaux appétits humains, soit sous la forme de nouvelles énergies productrices humaines ou naturelles, pour troubler l'équilibre en voie de s'établir à l'intérieur. La statistique pourrait enregistrer d'une part toutes les aspirations et de l'autre tous les appétits.

Il ne resterait alors qu'à ajuster les aspirations et les nécessités aux forces productrices, et les formules qui représenteraient l'harmonie des deux facteurs, dans toute leur complexité, constitueront les principes, les lois sûres de la vie sociale. L'arrangement définitif interindividuel, qui en ressortira, se répercutera à l'intérieur des hommes, et par cela même, l'équilibre de l'âme et de l'esprit y sera acquis. Les données de la statistique seront les vrais éléments

des lois sociales définitives, auxquelles les hommes devront se soumettre. Le feront-ils facilement? Voudront-ils plier aux simples injonctions abstraites de quelque formule statistique?

c) A son point de départ, l'homme, purement biologique, se présente rigide, difficilement malléable. Les attaches organiques entre ses actes, très réduits en nombre et en complexité, présentent une fixité comparable à celle des instincts. Aussi ne pouvait-on arriver à le domestiquer et à le rendre malléable qu'au moyen des brutalités les plus dures. Tout le long de l'époque historique, ces attaches organiques ont été peu à peu dissoutes, d'abord par les douleurs violentes provoquées au moyen d'un traitement violent, ensuite par des sanctions religieuses, juridiques, morales de toute sorte. Si bien qu'à la fin la machine humaine paraît destinée à atteindre une plasticité et une souplesse extrêmes. La fixité organique, sous l'influence corrosive de l'éducation de l'histoire, semble céder à cette plasticité idéale.

Or cette conséquence directe de l'éducation est et sera soulignée par celle du croisement des races. Les diverses races, différenciées et relativement fixes, en se mêlant dans une société unique, se mélangent et un processus de dissolution y commence pour niveler, égaliser et uniformiser toutes les races. Une certaine indétermination physiologique remplace ainsi la fixité organique, qui représentait les caractères de race.

Toutes ces circonstances contribueront donc à réaliser cet homme moyen, *tabula rasa*, dont ont rêvé les philosophes du XVIII[e] siècle. Or, l'homme moyen sera très souple, très suggestible et malléable à toute influence sociale, à toute injonction venue de ses semblables. N'est-ce pas là l'état idéal où les hommes seront les plus propres à subir les lois, alors même que leur contenu et leurs sanctions seront quelques formules algébriques, quelques données de la statistique? De plus l'éducation intégrale aurait développé la raison des hommes au point qu'ils seraient capables de céder à tout ordre rationnel.

Quant à la propagation de l'espèce, les hommes ne pourront plus se multiplier dans une proportion démesurée, pour rompre l'équilibre social et pour déchaîner de nouveau l'anomie. Déjà l'instinct sera pénétré par la raison qui l'aura immolé ou réglementé tout au moins. Par là, l'homme aurait perdu les dernières attaches qui l'enchaînaient à la chair, et qui le rendaient peu susceptible d'une légalité sociale ferme et sûre.

DRAGHICESCO.

LA LOGIQUE COMME SCIENCE OBJECTIVE

Au milieu du mouvement continu qui perfectionne les sciences, en les modifiant, les élargissant ou les subdivisant, pour les ajuster aux exigences croissantes de la vérité, la logique a offert, pendant des siècles, le spectacle singulier de l'immobilité.

Telle Aristote l'organisa, telle elle traversa les cloîtres du moyen âge, et résista aux tentatives vigoureuses que firent Descartes, Bacon et Leibniz, afin de lui donner une vie nouvelle compatible avec l'esprit des temps modernes.

Le XIX[e] siècle a été plus heureux, grâce aux efforts patients et adroits des philosophes et des mathématiciens anglais qui, bien que par des procédés différents, sont arrivés à imprimer à la logique le mouvement progressif qui appartient à toute science humaine.

La première chose qu'il a fallu changer, c'est le champ qu'on avait adjugé à la logique, comme son domaine exclusif. On la supposait occupée seulement à étudier une forme particulière des opérations intellectuelles, — le syllogisme, — aux trois propositions duquel on prétendait assujettir toutes les vérités de l'univers.

L'illusion qui fait prendre les apparences pour des réalités fit que, pendant des milliers d'années, on crut que le soleil se mouvait autour de la terre. Cette erreur retarda considérablement les progrès de l'astronomie, et causa une grande perturbation dans les notions relatives à la conception de l'univers et à la position de l'homme dans l'immense ensemble de l'existence.

Une erreur analogue à mis des entraves à la logique. En confondant la réalité avec son apparence, l'on intervertit les positions relatives de l'univers et de l'esprit humain, qui le contemple et l'étudie dans la mesure de ses humbles facultés. Ainsi, on imagina que la logique avait ses racines dans l'entendement et non dans le monde externe, conception anthropocentrique qui, comme celle analogue de l'ancienne astronomie, déforme la nature et déplace les relations de toutes les choses.

Si merveilleuse que soit la constitution de l'intelligence humaine,

et si étroite que soit la correspondance entre la pensée et la réalité, les relations entre les idées ne pourront jamais être identiques aux relations entre les choses : donc l'étude de celle-là ne pourra jamais être identique à l'étude de celles-ci. Ce serait comme si l'attention de l'observateur, qui cherche les lois des choses visibles, était de préférence occupée par les images réfléchies au miroir.

Pendant le XIXe siècle, Stuart Mill, Bain, Morgan, Boole, Spencer, Stanley-Jevons, Venn et autres penseurs, bien que différant de système, ont coïncidé sur le point de considérer les relations logiques comme objectives ou extérieures à la pensée, et quelques-uns d'entre eux sont allés jusqu'à symbolyser les relations logiques en formules susceptibles d'opérations semblables aux opérations mathématiques, comme Leibniz l'avait jadis essayé.

Voyons, suivant cette conception, sur quelle partie de l'existence objective la logique domine.

Le physicien et le chimiste recherchent et énoncent les lois sous lesquelles se manifestent les qualités ou attributs des corps. Telles ou telles circonstances étant données, la gravité, la chaleur, la lumière, l'électricité, l'affinité chimique se manifesteront de telle ou telle manière.

Le logicien doit procéder de la même façon, quoique son matériel soit plus abstrait. C'est à lui d'établir les lois ou conditions sous lesquelles se présentent les relations de coexistence, de succession et de ressemblance. Aucune autre science ne s'occupe de ces relations abstraites. Les mathématiques les étudient seulement quand elles prennent un caractère quantitatif, quand les termes de la relation sont des grandeurs. La physique, la chimie, la mécanique et les autres sciences abstraites-concrètes ne considèrent les liaisons de co-existence et de succession que quand elles se présentent accompagnées des attributs que nous appelons gravité, chaleur, lumière, électricité, affinité chimique, mouvement, force, etc. Quant aux sciences concrètes, elles n'étudient pas les relations en elles-mêmes, mais les termes entre lesquels ces relations s'établissent, c'est-à-dire les choses réelles, qu'on les appelle astres, êtres organiques ou minéraux.

Ce n'est pas la tâche du physicien, du chimiste, du naturaliste, du biologiste, ni de l'astronome d'établir que, quand deux choses ou relations sont identiques à une troisième chose ou relation, elles sont identiques entre elles. A est B ; B est C ; donc A est C. C'est la logique qui établit cela. Le mathématicien énonce une vérité très proche, mais dérivée, quand il affirme que deux quantités

égales à une troisième sont égales entre elles. Cette dernière proposition est moins générale que celle-là. La proposition logique comprend tous les rapports d'identité, même ceux dont les termes n'ont pas de valeur quantitative, tandis que la proposition mathématique, nonobstant le rang d'axiome qu'on lui attribue, ne se rapporte qu'aux identités de grandeur. Plus encore, les mathématiques ne s'arrêtent pas à démontrer leur axiome, parce que la logique déclare d'avance qu'il est valide. En effet, si les choses identiques à une troisième chose sont, d'après la logique, identiques entre elles, et si les quantités sont des choses, dans le sens le plus large de ce terme, il est évident que des quantités identiques à une même quantité sont identiques entre elles, c'est-à-dire égales.

Afin qu'il soit vrai que les corps s'attirent réciproquement en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance, ainsi que l'a enseigné Newton, il faut non seulement que la loi physique soit cette loi-là, mais encore que le monde soit sujet à des lois, c'est-à-dire, il faut que de certains antécédents, sous de certaines conditions, déterminent certaines conséquences, ou que de certaines relations dépendent invariablement de certaines autres. C'est pourquoi le physicien peut lier entre eux les phénomènes dans lesquels il a découvert la gravitation. Autrement, chaque phénomène serait indépendant et absolu, ses manifestations n'auraient aucun rapport aux antécédents ni aux conséquences, et le monde offrirait l'aspect d'une loterie infinie, selon l'expression de Condorcet.

Hors la logique, il n'y a pas de sciences particulières qui décrivent la loi naturelle, en la dégageant des phénomènes concrets, pour en expliquer la nature et la fonction. C'est une étude plus générale que celle entreprise par chacune. Eh bien, les lois, considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire les relations abstraites sous lesquelles paraissent les phénomènes, forment l'objet de la logique.

Spencer a dit : « S'il y a une division de la science, proprement appelée concrète, qui traite des existences considérées dans leur plénitude et leur objectivité ; s'il y a une autre division de la science appelée abstraite-concrète qui traite des divers modes de la force manifestée par ces existences, considérant encore ces modes de la force comme objectifs ; si, dans la troisième division de la science purement abstraite, il y a une partie qui traite des rapports quantitatifs comme distincts des choses, quoique considérés encore comme objectifs, reste qu'il y ait une autre partie de la science

abstraite qui, ignorant toute distinction d'être, d'attribut, de quantité, traite ces corrélations nécessaires communes à tous les cas, considérant encore ces corrélations nécessaires comme objectives. Il doit donc y avoir une science de corrélations universelles objectives et cette science est la logique. »

En conséquence, comme dit le même philosophe, les propositions de la logique expriment des dépendances nécessaires entre les *choses* et non entre les *pensées*.

Cette conception de la logique, portant cette science au rang le plus élevé entre les sciences objectives, non seulement la distingue de la psychologie, avec laquelle on l'a souvent confondue, mais aussi établit une profonde et radicale séparation entre elle et cet art subtil, babillard et sophistique qui s'appelle dialectique dans l'histoire de la civilisation grecque et qui, plus tard, — *vires adquirit eundo*, — prit une place plus distinguée dans le monde intellectuel en se donnant, d'abord le titre d'art, et, après, celui de science du raisonnement.

Raisonner, ce sera toujours la tâche la plus noble de l'esprit, mais cela ne nous autorise pas à confondre les lois de la pensée avec les lois des choses pensées.

Calculer est aussi une opération mentale, mais le mathématicien ne prétend pas que les résultats de ses calculs sont des lois subjectives, lois du moi; tout au contraire, il proclame hautement que ce sont des lois objectives, lois de la quantité.

Le logicien n'est donc pas un disputeur plus ou moins adroit et fin, un rhéteur habile à manier les arguments. Il est le savant qui recherche les rapports plus abstraits et généraux qu'ont les choses dans le temps et dans l'espace, établissant comment les uns sont liés aux autres ou sont impliqués par eux. Il professe un culte sévère à l'ordre universel. Il est un investigateur des conditions suprêmes auxquelles sont soumises les vérités étudiées par les sciences particulières.

C'est dans ce sens qu'on peut admettre la qualification de science des sciences que certains philosophes ont donné à la logique : elle est la science supérieure parce qu'elle est la base des autres, celle qui présuppose toutes les autres sciences [1].

Rien n'est vrai qui ne soit logique, ni dans les sciences physiques, ni dans la politique, ni dans aucune branche des connaissances humaines. Les mathématiques, que beaucoup de gens

1. It becomes the function of the logician to reduce to order, to interpret and to forecast the complex of external objects which we call the phenomenal world. (VENN, *Empirical Logic*, préface de 1889.)

considèrent comme possédant les vérités les plus certaines, en appellent à la logique quand elles rejettent tout ce qui conduit à l'absurde, c'est-à-dire tout ce qui est illogique, et, implicitement, elles s'en appuient pour chaque démonstration. « Si le nombre gouverne le monde, a dit Stanley-Jevons, la logique gouverne le nombre. »

Et j'ajoute qu'elle ne fait pas reposer son droit sur son ancien titre de législatrice de la pensée, mais sur ce fait que les choses qui font le sujet des sciences spéciales gardent entre elles des rapports généraux qui font le sujet de la logique. C'est ce que Stuart Mill a vu à moitié du XIXe siècle, quoiqu'il n'eût pas su tirer de cela toutes les conséquences. « La logique, a-t-il dit, est le juge commun et l'arbitre de toutes les recherches particulières. Elle n'entreprend pas de trouver la preuve, mais elle décide si elle a été trouvée. Ce n'est pas à la logique à apprendre au chirurgien quels sont les signes d'une mort violente; il doit l'apprendre par sa propre expérience, ou par celle de ceux qui, avant lui, se sont livrés à cette étude particulière. Mais la logique juge et décide si cette expérience garantit suffisamment ses règles, et si ses règles justifient suffisamment sa pratique. Elle ne lui fournit pas les preuves, mais elle lui apprend comment et pourquoi ce sont des preuves et le moyen d'apprécier leur valeur. Elle ne montre pas que tel fait particulier prouve tel autre fait, mais elle indique les conditions générales auxquelles des faits peuvent prouver d'autres faits. »

Si l'ouvrage de Stuart Mill a eu une influence si considérable sur le développement de la science logique, ce n'est pas parce qu'il a considéré cette dernière comme science de la preuve, mais parce qu'il a suggéré l'étude méthodique des conditions ou relations générales qui lient les choses de la nature, en présentant, sous la diversité des phénomènes concrets, l'uniformité des lois générales de succession et coexistence qui assurent l'ordre universel. Prouver, ce n'est pas autre chose que montrer que certains rapports sont précédés, accompagnés ou impliqués par d'autres rapports. Ce qui importe le plus, c'est surtout de connaître la nature et les lois de ces rapports. Lier un fait physique, chimique, biologique, etc., avec sa cause respective, c'est l'affaire des sciences particulières; mais la loi de causalité en elle-même, indépendamment des cas concrets, ne tombe pas sous la juridiction spéciale d'aucune des sciences physiques, chimiques, biologiques; elle doit être du ressort d'une science plus abstraite et plus générale. Cette science ne peut être que la logique, comme Stuart Mill le fit pratiquement voir dans son *Système*.

L'incertitude des opinions à ce sujet dérive, je crois, de ce qu'on oublie l'évolution naturelle de toutes les sciences. On a commencé, généralement, par étudier les choses plus accessibles aux sens et les rapports plus concrets, avant d'être en mesure de les décomposer en leurs éléments, et d'arriver aux rapports plus abstraits. L'optique débuta par l'étude de l'œil, qu'elle ne considère maintenant que comme un appareil. La logique inaugura ses travaux en étudiant le raisonnement, qui n'est qu'un moyen de connaître des relations objectives très générales nommées logiques, comme l'œil est un moyen de percevoir des phénomènes objectifs appelés optiques. Mais, il ne faut pas s'arrêter au point de départ. Il est bon d'apprendre le chemin, mais sans oublier qu'il n'est qu'une voie et qu'il n'est pas le but. La méthode est importante à considérer; mais le résultat est plus important encore. Néanmoins, les logiciens des siècles passés se sont obstinés à ne faire attention qu'au chemin, à la méthode, oubliant le but, le résultat. Ainsi le raisonnement déductif ou syllogistique a été, depuis Aristote jusqu'à Stuart Mill, le sujet principal des traités de logique. Puis on a ajouté le raisonnement inductif fondé sur les méthodes expérimentales. Mais qu'est-ce que ces deux classes de raisonnement se proposent? Établir des relations entre les choses. Ce sont donc ces relations qui constituent le but réel de l'investigation logique. Il est surprenant qu'on ait mis si longtemps à le reconnaître et qu'il y ait encore des auteurs qui ne s'en doutent même point.

En résumant, il faut abandonner l'ancienne conception de la logique et renouveler l'étude de cette science, en lui donnant comme but, non les opérations intellectuelles, mais les rapports objectifs que ces opérations servent à connaître.

Le syllogisme sera toujours examiné, mais à la façon du physicien qui décrit la machine électrique, comme un instrument plus ou moins utile aux recherches scientifiques.

L'horizon serait alors élargi et la tâche plus féconde.

Buenos-Ayres.

José-Nicolas Matienzo.

REVUE CRITIQUE

L'IDÉALISME D'AUJOURD'HUI

BRUNSCHVICG. *L'idéalisme contemporain*. 1 vol. in 18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 105 p., Paris, F. Alcan, 1095. — G. VILLA. *L'idealismo moderno*, 1 vol. in-8 de la *Petite Bibliothèque des sciences modernes*, 452 p. Bocca frères, Turin, 1905.

Voici deux volumes qui paraissent à peu près en même temps et à peu près sous le même titre, l'un à Turin, l'autre à Paris. La question qu'ils traitent est, sinon éternelle, au moins très vivace. Elle se pose depuis longtemps, et il est à croire qu'on ne cessera point de sitôt d'en parler. Les deux auteurs l'ont considérée sous un aspect « moderne » ou « contemporain ». Voyons brièvement ce qu'ils ont à nous en dire, et s'il est possible de tirer de leurs idées quelque considération générale.

I

On célébrait, il y a une trentaine d'années, la renaissance du matérialisme. C'est le tour de l'idéalisme, maintenant, paraît-il. Tel est du moins l'avis de M. Villa. Nous sommes, dit-il, dans une période où tout s'accordent à voir une renaissance de l'idéalisme. C'est là un mouvement opposé à celui de l'époque précédente, de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Celle-ci essayait de ramener les faits de l'activité humaine, de la psychologie, de la société, de la morale, à des lois immuables et fixes comme celle du monde physique. Maintenant l'esprit se relève, les représentants du matérialisme et du positivisme se font plus rares.

Toutefois, l'idéalisme actuel n'a rien de commun avec une réaction cléricale, romantique et anti-scientifique. Il ne s'agit pas de faire triompher le myticisme ou de tenter un retour au passé. Si parfois quelque tendance de cette nature peut se rencontrer chez quelques-uns des auteurs qui prétendent à diriger le mouvement actuel, cela ne change pas l'ensemble des faits.

Le nouvel idéalisme doit être critique. C'est sur la critique qu'il se fonde directement, et c'est d'elle qu'il tire son caractère distinctif. La philosophie a connu d'autres formes de l'idéalisme. De Platon à Des-

cartes, à Leibniz, à Hegel, il fut presque complètement métaphysique, et le criticisme fut d'abord surtout empirique. C'est avec Kant seulement que l'idéalisme et le criticisme se rejoignent, et c'est de Kant, plus que d'aucun autre philosophe, que le mouvement présent peut se réclamer, avec les réserves imposées par les changements profonds survenus dans les connaissances et les idées.

M. Villa s'applique à critiquer les principes des sciences qui ont surtout contribué à déterminer le mouvement actuel des esprits. Ce sont les sciences de l'esprit, la psychologie, la sociologie et l'histoire qu'on a essayé naguère de ramener à des formes analogues à celles des sciences naturelles, mais qui fournissent des occasions de réagir contre l'esprit du positivisme. Et il les examine avec soin dans les trois premiers chapitres de son livre.

Le premier est consacré à la psychologie. M. Villa y discute les théories qui ont été ou sont encore acceptées par la psychologie contemporaine, et surtout la conception qui ramène les forces psychiques aux forces naturelles. De toutes les recherches si variées qui ont été faites, de la diversité des méthodes et des résultats, il ressort clairement que la conscience est un fait extrêmement complexe et qui apparaît d'autant plus spécifique et caractéristique qu'on le considère plus et qu'on l'étudie sous ses multiples aspects. Et tous les procédés d'observation et d'expérimentation que l'on a employés, tout en rapprochant d'un côté les deux grands domaines de l'esprit et de la nature, les séparaient, d'autre part, toujours plus et démontraient toujours mieux leur intense, profonde et irréductible différence. Sans doute la vie psychique est aussi un fait naturel, mais différent de ceux auxquels on donne généralement ce nom. Ses éléments se combinent et se développent selon un mode tout à fait spécial.

Mais il ne faut pas se représenter la vie de l'esprit comme une chose fatale et fixe, soumise à des lois immuables, semblables aux lois des phénomènes de la matière. Il ne faut pas non plus attribuer une trop grande importance à l'intelligence. Les lois de l'esprit sont dominées par l'impulsion plus fondamentale et plus psychique du sentiment et de la volonté, qui, seules, expriment, dans la forme la plus précise, le caractère réel et propre du fait de conscience. C'est dans ces phénomènes qu'il faut rechercher le principe dernier et irréductible de l'histoire et de l'évolution de la conscience. La volonté et le sentiment sont étroitement unis, mais la volonté est comme l'extériorisation du sentiment, qui est plus intime et plus personnel.

L'activité du sentiment peut s'exprimer par la « loi du plus grand intérêt ». C'est la formule la plus exacte. Mais cette loi est une tendance, une forme indéterminée de développement qui n'a rien à voir avec la nécessité inhérente à la véritable loi naturelle. Elle n'atteint pas la spontanéité de l'esprit et ne permet pas la déduction, ne peut déterminer aucune quantité.

C'est avec ces idées générales que M. Villa examine les problèmes généraux de la sociologie et de l'histoire, dans les deux chapitres qui suivent. Tout ce qui existe dans le monde moral et intellectuel est l'œuvre de la conscience de l'individu, étroitement unie à celle des autres hommes. La science de la société n'a rien à voir avec la science des organismes, où rien n'existe qui ressemble à la liberté et à la spontanéité de la conscience. Dans celle-ci, c'est la pure causalité naturelle qui domine; dans l'autre, c'est la finalité. La distance entre l'ordre physique et l'ordre psychologique apparaît énorme quand on pense à la finalité morale, qui est la manifestation la plus haute de la vie psychique, la norme suprême de l'activité humaine, et qui se trouve à l'extrême opposé de la loi naturelle. L'une représente le maximum de nécessité, l'autre la forme la plus élevée et la plus typique de la liberté.

Aussi ne faut-il pas prétendre pour la science sociale à une objectivité égale à celle de la physique. Nous ne pouvons comprendre la sociologie que par la psychologie. Le principe du « matérialisme historique » a quelque vérité, surtout quand il s'agit des formes simples de la société, comme la loi de Fechner pour les faits psychiques inférieurs. Mais ce n'est pas une vraie loi. Les faits sociaux comme les faits psychiques dont ils dérivent n'en admettent pas. Les « lois » prétendues ne sont que des généralisations empiriques, de valeur explicative discutable.

Le quatrième chapitre, où l'auteur s'occupe de la philosophie, est partagé en trois parties consacrées au problème de la connaissance, au parallélisme physiologique et à l'évolution morale. Nous y retrouvons l'application des mêmes principes. Il critique ainsi plusieurs grandes doctrines de la connaissance. Il montre l'élément subjectif de la connaissance prenant plus d'importance de nos jours. Mais il ne veut pas accepter les conclusions sceptiques du phénoménisme idéaliste, ni arriver avec lui à confondre le monde intérieur et le monde extérieur, la psychologie et la science de la nature. Il y voit une nouvelle occasion de distinguer, au contraire, ces deux mondes, et d'opposer leur nature. L'un est le monde de la quantité, l'autre est le monde de la qualité. Quels sont leurs rapports? C'est la question qui conduit l'auteur à étudier le problème du parallélisme psychophysique.

Il se montre très défavorable à cette conception des choses. On a eu souvent le tort de chercher à créer une sorte d'homogénéité de caractères entre les deux séries de phénomènes confrontées en atténuant ou en éliminant les différences, en produisant une catégorie équivoque de concepts dans lesquels elles perdent toute marque spécifique. Il faudrait au contraire tâcher de résoudre le problème de la plus petite distance avec la plus grande différence, en unissant et en différenciant à la fois. Les deux mondes sont à la fois unis et très différents. Deux formes absolument opposées de phénomènes sont

étroitement associées, l'esprit avec sa liberté et sa spontanéité, le monde matériel avec son fatalisme rigide. Il ne s'agit pas de ressusciter le dualisme cartésien. « Nous ne voulons pas séparer deux aspects inséparables, créer deux domaines distincts que seule une loi suprême et divine pourrait unir en une surnaturelle synthèse : nous entendons seulement représenter dans son intégralité l'expérience dans sa fonction réelle et effective, qui ne peut supprimer aucune des deux formes essentielles sans détruire l'unité complexe du tout. Les deux mondes du mécanisme et de la liberté ne sont pas des empires opposés dans la réalité ; l'opposition sort de l'abstraction de notre pensée, qui de la primitive expérience une et indifférenciée tire les deux formes si différentes du mécanisme général physique et de la conscience libre et spontanée. Les deux formes, dans la conception synthétique du réel qui doit nécessairement revenir à la forme primitive du connaître, sont parties réciproquement intégrantes, et aucune des deux ne peut exister sans le complément naturel de l'autre. » Ainsi, d'après M. Villa, plutôt qu'un parallélisme, l'évolution psycho-physique représente une divergence, vers la liberté d'un côté, vers la fixité de l'autre. La terme « divergentisme » exprimerait mieux que l'autre les rapports entre l'esprit et la matière. « Mais il serait toujours inadéquat à la vraie nature de tels rapports, qui ne peuvent nullement se traduire par un symbole géométrique, matériel, exprimé soit par le terme de parallélisme, soit par le terme opposé. »

Aucun fait ne manifeste plus que le fait éthique, d'après M. Villa, l'aspect qualitatif et essentiel de l'esprit. Aussi l'a-t-il assez longuement examiné. Et il a discuté les diverses conceptions de la moralité qui ne s'accordent pas avec la sienne. Car l'existence du fait moral étant indéniable, on a beaucoup tenté pour le réduire à d'autres éléments et lui faire perdre ainsi sa physionomie propre. On ne peut, par exemple, assimiler le fait moral aux faits sociaux. Il a un caractère qualitatif et intime qui le distingue des lois juridiques ou des lois économiques. D'ailleurs, différent en cela des autres faits sociaux, le devoir a un caractère impératif qui s'impose à la conscience dans toutes ses manifestations. Cet ordre intérieur a une originalité absolue et une qualité intime irréductible à tout procédé rationnel. C'est dans les faits psychologiques les plus essentiels : le sentiment et la volonté, qu'il faut chercher ses origines. Les idées, les raisonnements, sont ici bien secondaires. Il n'y a pas de science de la morale, il n'y a qu'un art, si l'on peut appeler ainsi une application continue, non pas de principes théoriques, mais d'une intuition absolument irréductible à des formules rationnelles et démonstratives, et qui n'a d'autre raison d'être que sa propre, incontestable et éternelle existence.

La conscience morale a une valeur absolue par elle-même, et la conscience de la liberté est la liberté même. Le déterminisme repose sur une illusion : vouloir que tous nos actes soient déterminés par notre caractère, c'est fixer dans une forme immobile, le concept

abstrait du caractère, par un préjugé dérivé d'une analogie insoutenable mais trop acceptée entre la nature mentale et la nature physique. Le caractère est un fait qui se détermine peu à peu, d'une manière imprévisible, et conformément à la spontanéité profonde de l'individu. L'aspect extérieur de l'acte peut seul paraître déterminé en certains cas. Dans le choix des motifs, l'homme se sent libre, et ce sentiment a assez de valeur pour que les hypothèses et les vues théoriques n'en puissent jamais amoindrir l'énergie.

M. Villa résume ces idées dans sa conclusion. Il y a deux points de vue d'où l'on peut considérer l'expérience, le point de vue objectif, qui considère le monde comme indépendant de notre conscience et existant par lui-même; le point de vue subjectif, selon lequel la valeur du monde est déterminée par ses rapports avec nous-mêmes. Le premier point de vue est celui des sciences de la nature, le second celui des sciences morales. Sans doute les sciences de la nature ne sont que relativement indépendantes de la conscience, puisqu'elles dépendent du rapport de nos fonctions intellectuelles à la réalité extérieure, mais on peut faire abstraction d'un des termes de ce rapport pour ne considérer que l'autre, et la science peut ainsi légitimement considérer objectivement les phénomènes. Mais le positivisme a tort de faire de ce procédé relatif et scientifique un procédé philosophique et absolu. Il va, par là, contre la science même. Et il a été surtout insoutenable sur le terrain des sciences morales. Le système de ces sciences se rattache à la psychologie, elles apparaissent comme essentiellement subjectives, et ne peuvent être traitées convenablement si l'on fait abstraction de leur nature intime.

Mais il ne faut pas tomber dans l'excès inverse, et faire dominer abusivement la considération du monde subjectif. Les problèmes, les lois, les solutions des sciences de la nature ne doivent pas être considérées, ainsi qu'incline à le croire la doctrine actuelle du « pragmatisme » comme subordonnées à nos besoins, aux nécessités pratiques de l'action, et à l'urgence de l'idéalité morale. Concevoir ainsi les rapports scientifiques, c'est se heurter contre la nécessité de concevoir en un système lié et permanent notre connaissance du monde extérieur et subordonner arbitrairement au sentiment et à la volonté le pouvoir de l'intelligence, séparé déjà par abstraction du reste de l'esprit.

L'idéalisme moderne évite l'une et l'autre erreur. Il considère les lois scientifiques comme le résultat d'un rapport nécessaire entre les deux aspects de la réalité, qui ne forment qu'une même chose, objective et subjective à la fois. L' « idéalisme critique » est « *idéalisme* en tant que, séparant les deux empires de la conscience et du monde extérieur, il laisse à celle-là ses immuables caractères spécifiques; il est *critique* en tant que le fondement de ses recherches est l'examen de l'expérience au moyen de l'intelligence humaine, qui ne se fait plus l'illusion de sortir d'elle-même et de se placer en dehors de l'inévitable rapport de l'esprit et de la réalité. » Toutefois ce n'est pas l'idée, ce n'est pas

l'intelligence qui est pour lui l'élément principal de la conscience, mais bien le sentiment et la volonté. Les deux grandes vérités que défend l'idéalisme ainsi compris sont, d'abord, l'irréductibilité du caractère qualitatif de la conscience, et, ensuite, que, dans le monde de la conscience, nous avons une connaissance immédiate, intuitive et sûre, tandis que le monde objectif, qui ne nous arrive qu'à travers une élaboration logique de la pensée, ne nous est connu qu'indirectement. Ainsi l'idéalisme critique, sorti de l'élaboration même de la méthode scientifique, prépare la grande synthèse qui « embrassera à la fois les deux grands aspects du savoir, et rendra également justice aux plus hautes aspirations de l'homme, à la science et au bien. »

L'idéalisme de M. Villa est donc un idéalisme relatif. L'auteur l'a exposé d'une manière intéressante, avec abondance et souplesse. On désirerait parfois plus de netteté et une composition plus régulière.

II

M. Brunschvicg, comme M. Villa, nous présente une forme personnelle d'un idéalisme qui tend actuellement à se répandre dans certains milieux philosophiques. Il a fait preuve d'un esprit souple et subtil, élevé, assez large, et, à mon avis, un peu chimérique, dont les vues ne sont pas toujours assez nettes.

Sa doctrine s'accorde remarquablement sur plusieurs points importants avec celle de l'auteur italien. Sur d'autres, au contraire, et notamment sur l'intellectualisme, il nous offre des idées opposées, au moins en apparence.

Son livre est un recueil d'articles. Cela offre certains inconvénients, celui par exemple de revenir plusieurs fois sur les mêmes questions. Mais ces différentes expositions se complètent l'une par l'autre. Je n'examinerai pas ici une par une ces différentes études. Il me suffira d'indiquer les principales idées générales qui les ont inspirées.

L'évolution que signale et qu'approuve M. Brunschvicg est la même que nous indiquait M. Villa. La philosophie a cessé d'être la métaphysique pour devenir critique. La métaphysique avait la prétention de dépasser la science et de nous renseigner sur l'essence des choses. La critique n'agit pas de même, « elle n'est pas une tentative pour augmenter la quantité du savoir humain, elle est une réflexion sur la qualité de ce savoir. Elle est à l'intérieur de la science... elle dénonce l'imagination sans contrôle d'où naissent réalisme et matérialisme, comme la psychologie rudimentaire d'où naissent la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté. L'idéalisme, le spiritualisme, l'intellectualisme apparaissent dès lors comme les formes constitutives de la critique : ces formes sont sans commune mesure avec quelque hypothèse métaphysique que ce soit : elles représentent uniquement un progrès de méthode, capable d'assurer dans le monde de la pensée, non seulement l'asso-

ciation des efforts, mais l'addition des résultats. » Aussi ne faut-il pas comprendre le nouvel idéalisme comme s'opposant exactement au réalisme. Il n'est pas une doctrine métaphysique, il est trop distinct de lui pour s'opposer à lui point par point. Il ne faut point le confondre avec l'idéalisme subjectif des métaphysiciens.

Il faut entendre de même le spiritualisme et l'intellectualisme dont les notions doivent être associées étroitement à la notion de l'idéalisme. L'ancien spiritualisme était tout imprégné de matérialisme. Il faut que l'affirmation spiritualiste « ne dépasse nullement le plan de la science positive, elle est impliquée immédiatement dans l'intelligence de la science ». De la condition même du déterminisme scientifique surgit cette conséquence : la science, au moment qu'elle pose la loi de la matière, ne saurait être soumise à cette loi, elle doit être une réalité distincte de la matière. Le savant qui croit être matérialiste est le jouet d'un rêve, il atteint l'univers en soi, détaché de toute interprétation subjective, mais la critique le réveille en lui rappelant, en lui montrant partout la part de l'activité de l'esprit, en lui montrant que le but auquel il espère n'est jamais atteint. Quant à l'intellectualisme, il consiste à « considérer toute réalité, sous quelque aspect qu'elle se présente, comme susceptible d'être expliquée par des relations conformes aux lois de l'intelligence ». L'intelligence est non seulement un objet à connaître, mais encore le moyen de connaître, et l'intellectualisme est une condition nécessaire de la science de l'esprit. Il appartient au concept non pas seulement d'éclairer l'intuition, mais de la justifier comme réalité dans l'ordre de la pensée.

M. Brunschvicg insiste beaucoup sur l'intellectualisme, il le défend à plusieurs reprises contre ses adversaires. Ici il ne va plus dans le même sens que M. Villa, ni même, me semble-t-il, que la plupart des philosophes au groupe desquels il se rattache. Pour lui « la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'existent littéralement pas ». Cependant les systèmes désignés par ces noms ont leur intérêt, leur part de vérité. Des penseurs ont enfermé dans certaines limites la compétence et la portée de la raison spéculative, ils ont ainsi été amenés à rattacher au cœur ou à la volonté les vérités qu'ils apercevaient au delà. « Mais ces vérités, ne fût-ce que pour être conçues, ont nécessairement été justiciables de cette puissance de détermination qui constitue notre intelligence; les *raisons du cœur* sont encore des raisons: les *principes de la volonté* sont encore des lois; et comment oser dire, si du moins on prétend donner un sens à ce que l'on dit, que ces raisons et ces lois sont exclusives de toute idée, que la faculté de comprendre soit exilée de la véritable vie spirituelle ». Et dans la conclusion d'une des études qui composent son livre, l'auteur est plus sévère encore : « subordonner la raison à quelque puissance étrangère, mettre ce qui est confus au-dessus de ce qui est clair, ce qui vient d'autrui au-dessus de ce qui vient de nous, c'est, tout en ayant l'air de conserver une philosophie, supprimer ce qui fait la philosophie.

c'est-à-dire la réflexion libre et désintéressée. » Il ne faut pas confondre la philosophie rationnelle « avec le rationalisme étroit qui considère les faits intellectuels comme une classe à part dans l'ensemble des phénomènes psychiques, qui prétend réduire la vie de l'âme à la contemplation de quelques vérités abstraites », mais, « en fin de compte, que l'on cherche du point de vue moral à déterminer le sens du progrès spirituel, que l'on cherche du point de vue métaphysique à atteindre les conditions dernières de la vérité, on est également ramené à la philosophie rationnelle ».

Cette philosophie, l'idéalisme critique, n'est plus une doctrine spéculative, un système que l'on accepte ou que l'on repousse, « c'est un guide de la vie spirituelle, une méthode pour penser ou pour agir ». Elle n'a pas la prétention de fixer les croyances de l'humanité, « d'arrêter l'œuvre des générations successives ; au contraire, elle l'oriente et la provoque, elle est ouverte et tournée vers l'avenir ». Mais elle critique aussi les vérités scientifiques, assure à chacune sa valeur exacte ; l'agrège « à la synthèse qui constitue pour chaque époque l'intégrité de la civilisation humaine . » Elle a ainsi sa fonction définie dans une société régie par la loi de division du travail. Son rôle spécifique et précis se marque peut-être surtout « lorsqu'il s'agit de franchir les limites d'une science déterminée pour définir la relation d'une science à une autre, — à plus forte raison encore lorsqu'il s'agit de coordonner les valeurs d'ordre spéculatif que l'expérience du passé et la connaissance des fonctions logiques et mathématiques permettent d'établir, aux valeurs d'ordre esthéthique qui entourent le monde réel comme d'un réseau d'interprétations idéales, aux valeurs d'ordre pratique qui incorporent à notre pensée l'organisation et la volonté des choses à venir ».

La méthode de l'idéalisme est l'analyse et non la synthèse déductive. La philosophie repose sur la pensée réfléchie « qui est la plus haute forme de l'activité, ou plutôt qui est, dans sa clarté définitive, la forme véritable de toute activité. Elle a pour but d'identifier ce qu'elle étudie avec cette réflexion logique, et se vérifie perpétuellement, non par un procédé de démonstration extérieure, mais par le fait même de cette identification. Elle suppose l'acte invisible qui crée l'objet intelligible et développe la faculté d'intelligibilité et elle le met en lumière. La philosophie est tout entière méthode d'identification spirituelle ». Et par sa méthode d'analyse réflexive elle échappe au scepticisme ou au subjectivisme de la méthode psychologique, et elle « se rapproche de la science, tout en conservant sa fonction spécifique, et pour la mieux exercer ».

Il est intéressant de voir ce que deviennent, dans la philosophie de M. Brunschvicg, les problèmes que se posent en général la philosophie : la question de la vérité, par exemple, ou celle de la morale, ou celle de l'existence de Dieu. Pour lui, se demander, conformément au sens commun mal compris, si le vrai est ou n'est pas, c'est frapper

d'impuissance et condamner au scepticisme la réflexion de l'homme; de même « le vrai sens commun renonce à l'idéal du bien en soi, entité abstraite interposée entre l'agent et l'acte »: de même encore « l'athéisme apparait comme le terme inévitable de l'alternative qui fait de Dieu un objet et demande la preuve d'une existence séparée ». Ainsi, « les trois propositions génératrices du scepticisme, de l'immoralisme, de l'athéisme sont : le vrai est, le bien est, Dieu est... Pour le vrai sens commun le spiritualisme positif et efficace, ce n'est pas celui qui poursuit l'insaisissable chimère de l'absolu, de l'extra-humain, « c'est celui qui confond sa cause avec le développement de la civilisation, de l'humanité, qui vise à définir, telles qu'elles nous sont faites dans la science et dans la pratique, les conditions de la vérification, de la moralisation, de la déification ». Et M. Brunschvicg n'admet pas plus les antinomies de la philosophie que celles du sens commun vulgaire. « Le problème de l'infini... devient l'occasion d'une controverse éternelle lorsqu'on en subordonne la solution à un parti pris de principe et qu'il faut, dès l'abord, comme le fait le néo-criticisme, choisir entre la loi du nombre et la réalité de l'infini. » Il faut agir autrement, et alors, « au lieu d'être condamné à se prononcer entre deux idées de la réalité également exclusives, et à s'enfermer dans une conclusion d'ordre négatif, le philosophe justifie la coexistence des deux catégories; en comprenant l'usage précis que l'intelligence fait de l'une et de l'autre, il approfondit la connaissance de son activité, bref, il enrichit d'une notion nouvelle la conception de l'esprit. »

C'est toujours à l'esprit et à ses procédés qu'il faut en revenir. « Ce qui caractérise à nos yeux l'idéalisme contemporain, dit l'auteur, c'est qu'il se place directement en face de l'esprit et qu'il se donne une tâche unique qui est de faire connaître l'esprit. » Reste donc à savoir l'idée que cet idéalisme se fait de l'esprit. « Au lieu de se faire de l'âme une conception purement métaphysique qui la rendra indifférente au progrès intellectuel de l'humanité, il considère notre conscience de l'esprit comme impliquée dans le développement de la science humaine. » L'idéalisme laisse les problèmes ouverts parce que l'esprit ne cesse pas de vivre et de travailler. Il attend de nouvelles synthèses qui agrandiront et préciseront le domaine de l'esprit. Il ne cherche pas la synthèse ultime « mais il enregistre chaque étape parcourue dans l'extension et dans l'unification de savoir humain, il l'interprète dans son rapport avec l'organisation des principes spirituels, il l'incorpore, pour ainsi dire, à sa notion de l'esprit ». Et cet esprit nous apparaît comme une chose vivante et libre, se portant vers l'harmonie et l'unité. Il est essentiellement actif. Il est puissance originelle de production. Les idées, une fois exprimées, apparaissent comme bornées par leur expression même; mais, dans l'esprit qui les a formées, elles vivent, et leur vie est une capacité de développement spontané. Et il n'y a pas d'idée qui ne comporte quelque approfondisse-

ment ultérieur. Ainsi la vie spirituelle est une transformation incessante et indéfinie. « Dès lors, il n'y a pas pour nous de condition fixée et arrêtée une fois pour toutes : il n'y a pas de destinée individuelle. La fécondité de l'esprit va jusqu'à l'infini, et elle déconcerte toute précision. » En résumé, « l'esprit se définit par la capacité de former des idées ; cette capacité s'accroît à l'infini par son développement interne ; elle demeure, à travers ses manifestations, une dans son essence ». Et ce ne sont pas là des découvertes imprévues, ni même « ce qu'on pourrait appeler des vérités philosophiques ; ce serait l'expression la plus simple, la plus directe, de ce fait que nous pensons ». Et M. Brunschvicg ajoute encore, un peu plus loin, que « l'idée en tant qu'acte de l'esprit, est indépendante de toute relation extérieure : elle porte en elle la marque de sa vérité ; l'idée n'est unie qu'à l'idée et cette unification systématique fait de l'ensemble des idées un monde qui se suffit à lui-même ».

Au reste, pour éviter de matérialiser l'esprit, M. Brunschvicg finit par en rendre la conception assez difficile, et plus encore peut-être qu'il ne le croit. Si l'on veut déterminer l'esprit, on le nie en tant qu'esprit. Mais s'il est indéterminé, l'étude n'en peut être que négative. Aucune catégorie ne lui convient, et c'est tout ce qu'on en peut dire. La vie de l'esprit sort alors de l'intelligible, « mais si l'esprit est véritablement activité, alors disparaît l'alternative du déterminé et de l'indéterminé : nous ne sommes plus obligés ou d'identifier à une chose étendue ou de rendre mystérieuse et à elle-même inaccessible la nature de l'esprit. Le déterminé suppose le pouvoir qui détermine. L'esprit est déterminant ; il est, non l'objet, mais la fonction même de l'entendement ; il n'est pas régi par des lois externes, mais il n'échappe pas non plus à toute loi : c'est lui qui est la loi ; son existence, c'est de se développer conformément à la loi qu'il a lui-même posée ».

Tout cela ne résout peut-être pas la difficulté. Il semble bien que, de toutes façons, dès que nous sortons de l'agnosticisme pur, nous déterminons l'esprit, nous le faisons rentrer dans quelques catégories, et peut-être bien qu'en somme nous le matérialisons encore, — et sans doute les matérialistes en conviendraient. On a beau spiritualiser le sens des mots, je crains bien que l'on ne s'expose encore aux reproches de l'idéalisme critique.

On peut trouver encore que M. Brunschvicg fait bon marché de tout ce qui s'oppose à ce développement infini dont il attribue assez généreusement la possibilité à l'esprit. A l'esprit de tous, quelque chose s'oppose, c'est peut être l'effort, — spontané ou volontaire — des autres esprits, ou ce sont les choses, et, si l'on veut, la matière. Mais en tout cas l'esprit est encore extrèmement loin d'avoir réalisé sa virtualité supposée. Peut-être une philosophie qui ne tient pas compte suffisamment de ce fait, et qui ne tente pas même de l'analyser, reste-t-elle bien incomplète.

Enfin la mentalité que réclame M. Brunschvicg peut sembler peu logique. Ce que nous sommes habitués à considérer comme l'un des

fondements les plus sûrs de nos croyances, le principe de contradiction, il le rejette visiblement. Il s'oppose manifestement, à cet égard, à Renouvier, et peut-être peut-on trouver ici dans le nouvel idéalisme l'influence de Renan.

Mais je ne voudrais pas affirmer que le nouvel idéalisme ait ici complètement tort. Il est possible, on pourrait du moins le soutenir, que le principe de contradiction ne soit, au fond, qu'un expédient commode et dépassé. Seulement alors, des questions se posent, qu'il faudrait résoudre, ou au moins poser avec plus de précision. Qu'est-ce que ce principe, quelle en est la valeur exacte, en quels cas peut-on l'accepter, et quand doit-on s'en défaire, pourquoi et comment? Et comment peut-on raisonner et s'appuyer en somme sur ce principe tout en en rejetant certaines applications? Car je ne suis pas sûr que M. Brunschvicg, ici encore, ne s'expose pas — et peut-être fatalement — aux mêmes objections qui l'autorisent à repousser les doctrines qu'il combat, tout en défendant une philosophie rationaliste. Sur plusieurs points on désirerait plus de netteté, plus de précision, une orientation plus ferme et dont la généralisation fût plus visible. Le livre de M. Brunschvicg n'en est pas moins intéressant, et il est assez curieux de le rapprocher de celui de M. Villa.

III

Les deux problèmes principaux examinés dans les deux livres dont je viens d'esquisser les principales tendances, le problème de l'intellectualisme, qui est surtout peut-être une question de méthode, et celui de l'idéalisme, qui se rapporte davantage au fond même des choses, seront sans doute longtemps encore agités dans les discussions des philosophes. Je ne suis pas convaincu qu'il en sorte un très grand profit. Cependant tout ce qui exerce l'esprit sans utilité immédiate a ses avantages qu'il ne faut pas mépriser.

Il y a bien souvent, sinon toujours, des confusions dans les examens des questions philosophiques très abstraites. Il me paraît que l'on confond assez souvent, à propos de l'intellectualisme, la valeur de l'intelligence comme moyen de connaître, et sa valeur comme élément de la vie humaine. Les deux choses sont cependant assez distinctes. Mais les adversaires semblent affirmer surtout, parfois que l'intelligence est un moyen de connaissance très imparfait, d'autres fois que l'intelligence est un ensemble de phénomènes très secondaire dans le monde. Sans doute les deux propositions ne sont pas inconciliables, mais elles ne s'impliquent pas forcément l'une l'autre. On pourrait croire que l'intelligence doit être seule mise en jeu quand il s'agit de former des connaissances et admettre ainsi que la connaissance est une fonction relativement peu importante dans la vie, que la pratique instinctive y tient une place plus large et plus haute et que par con-

séquent l'intelligence est bien au-dessous des puissances qui nous adaptent à l'action.

Au point de vue de la valeur de l'intelligence pour l'acte même de connaissance, il me semble qu'il est difficile de faire une réponse générale, précise et sûre. L'état de la psychologie n'est pas encore assez avancé, et je ne pense pas que l'analyse réflexive suffise à y suppléer. Bien des difficultés se présentent. Que faut-il entendre au juste par la connaissance, par le sentiment ou l'intuition? Quelle différence existe-t-il entre l'intelligence et les autres modes d'action de l'esprit qu'on pourrait vouloir lui substituer? Y a-t-il lieu même de distinguer absolument l'intelligence, le sentiment et la volonté? Si l'on y regarde de près, la question de l'intellectualisme a-t-elle réellement un sens? Je ne dis pas que toutes ces questions sont insolubles, et même je n'en crois rien, et M. Brunschvicg donne sur elles de bonnes remarques. Mais elles me paraissent généralement assez mal comprises. Et ce qui ressort encore le mieux, ce sont quelques vérités de sens commun sur les inconvénients des passions qui troublent la netteté de l'esprit, ou sur leurs avantages pour exciter l'esprit à la recherche, ou peut-être encore quelques remarques, qui restent assez méconnues, sur ce qu'il y a d'habituel et d'instinctif dans tout fait intellectuel. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, et comme la tendance actuelle va plutôt vers le mépris de l'intelligence, j'ai eu plaisir à voir que M. Brunschvicg prenait sa défense et la relevait.

Quant à la question essentielle de l'idéalisme, je ne puis discuter en détail les affirmations de MM. Villa et Brunschwicg et les théories de l'idéalisme moderne. Et je puis encore moins présenter, à supposer que j'en aie une, ma propre manière de voir sur la question. Au fond, l'idéalisme et le matérialisme, le subjectivisme et l'objectivisme s'appuient sur de très fortes raisons. Il faudrait expliquer leur opposition et voir ce qu'elle a de nécessaire et de durable, et quelle harmonie elle peut créer. L'idéalisme moderne ne satisfait point absolument à ce point de vue. C'est beaucoup trop négliger, me semble-t-il, le monde extérieur que de dire, avec M. Brunschvicg : « L'idée en tant qu'acte de l'esprit est indépendante de toute relation extérieure : elle porte en elle la marque de sa vérité; l'idée n'est unie qu'à l'idée et cette unification systématique faite de l'ensemble des idées un monde qui se suffit à lui-même ». Si au moins M. Brunschvicg rejetait le monde extérieur! Mais je cherche encore le philosophe qui se croira seul au monde et refusera de me prendre pour autre chose qu'une de ses conceptions. Alors il semble qu'il y ait de la réalité, — ce qui, d'après M. Brunschvicg, nous ramènerait au scepticisme. Il est vrai que M. Brunschvicg n'admet pas ce mode de raisonner. Mais il ne m'a pas assez prouvé que le sien fût tout à fait supérieur. L'un et l'autre me paraissent avoir leurs inconvénients.

En un sens il est vrai de dire que nous connaissons tout par l'esprit, dans l'esprit, que l'esprit donne sa marque à toutes nos idées, à nos

perceptions, au monde entier par conséquent. De l'autre, il est également vrai que tout ce que nous connaissons est un « objet » de connaissance, et que l'esprit lui-même ne nous est connu qu' « objectivement » en un sens, et pas autrement, ni plus directement, ni plus intimement que le monde. Il semble aussi qu'il est difficile de distinguer radicalement le monde extérieur de l'esprit, de l'esprit en général, et certaines lois abstraites peuvent être considérées à volonté comme des lois de l'esprit, des formes imposées aux choses, et comme des lois du monde, inhérentes au monde en tant qu'existant. On pourrait par l'abstraction dégager ainsi certaines idées de l'expérience générale et les combiner, les réduire, les transformer l'une par l'autre, pour arriver à une théorie générale de l'existence, qui, en vérité, ne devrait sans doute pas tenir, dans la philosophie, la place qu'elle y a souvent occupée, mais dont l'intérêt spéculatif serait réel.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

H. Poincaré. La valeur de la science, 1 vol. in-12, 278 pages, Paris, E. Flammarion, 1905.

I. — *Le but de l'ouvrage.* — M. Poincaré avait commencé à exposer sa philosophie critique des sciences dans un volume : *La Science et l'Hypothèse* paru il y a trois ans chez le même éditeur et sous la même forme que celui dont on va rendre compte ici. Ce dernier : *La valeur de la Science*, peut donc être considéré comme le complément et la suite du premier. Il le complète par des recherches nouvelles sur quelques points particuliers; il le complète encore en se plaçant au point de vue central de la philosophie des sciences, au point de vue de leur valeur objective, comme pour donner une vue d'ensemble et une conclusion générale de toutes les réflexions que suggère leur état actuel. Il le complète surtout en ce qu'il dissipe quelques incertitudes, ou plutôt quelques difficultés et comme une impression de malaise que laissait, il faut bien le reconnaître, la lecture du premier ouvrage.

Le problème de la valeur de la science, c'est-à-dire de son objectivité devait forcément être touché, et à fréquentes reprises dans une étude qui se proposait d'examiner le rôle de l'hypothèse dans la science. De ce rôle dépend en effet la mesure de l'objectivité scientifique.

Les critiques actuels de cette objectivité, ses négateurs s'appuient au fond sur ce que l'hypothèse intervient *nécessairement* et *toujours* dans les résultats de toute science : c'est en vertu d'un décret de l'esprit, d'une convention arbitraire, de la liberté, souveraine du royaume de la pensée, que le savant pose ses définitions et ses lois. On va même plus loin : le savant décréterait lui-même ce qu'on appelle les *faits* scientifiques. Entre ceux-ci et les faits naturels, il n'y aurait pas de commune mesure. Le fait scientifique sortirait tout entier avec ses propriétés, ses relations, ses lois, de l'imagination, ou de la raison du savant, comme la Minerve de la légende du cerveau de Zeus. L'expérience, le fait expérimental, la vérification expérimentale, la science expérimentale, la suggestion expérimentale elle-même, autant de chimères. La science est un ensemble de symboles, un *discours* commode pour décrire une nature dont tout nous est et nous restera inconnu.

Or s'il est un savant qui a parlé du décret de l'esprit, de la convention, de la commodité, dans les sciences (surtout dans les sciences mathématiques, il est vrai), c'est bien M. Poincaré. Et s'il est un savant qui tient à la valeur de la science, qui professe pour elle un respect religieux, pour qui « l'éclair de la pensée » en face des choses est « tout », c'est bien aussi M. Poincaré. Il résultait de là qu'il devait protester énergiquement contre des conclusions qu'on pouvait, non sans citations plausibles, faire remonter jusqu'à lui, et dont il ne veut pas. Il devait à tous ceux qui s'intéressent à la critique philosophique de la science, et au grand savant qu'il est, d'élucider complètement la question, en éclaircissant sa propre pensée sur la valeur objective de la science.

Il ne fallait pas qu'on puisse continuer à dire « que M. Milhaud avait pu écrire à propos de « *La Science et l'Hypothèse* », dans la critique étudiée qu'il en faisait : « L'effort de M. Poincaré pour faire concevoir une objectivité nouvelle, quand il s'agit de la science de la Nature, ne nous semble donc pas aboutir, en ce sens que d'après ses propres explications il paraît n'y avoir dans toute la science rationnelle, depuis la géométrie pure jusqu'à la physique générale, que principes et postulats dont l'objectivité réside tout entière dans leur utilité et leur application. On ne voit pas assez pourquoi il n'y aurait pas lieu d'étendre aux derniers les réflexions qui déjà nous montraient dans les axiomes de la géométrie des conventions commodes. Guidé par les tendances mêmes de l'auteur et par ses propres méditations, on voit se dérouler la science théorique tout entière comme une vaste construction ingénieuse dont l'excuse est qu'elle est utile et féconde, et cela donnerait peut-être pleine satisfaction à ceux que M. Poincaré voulait combattre. »

II. — *Le contenu de l'ouvrage.* — L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première M. Poincaré examine la valeur objective des sciences mathématiques, dans la seconde la valeur objective des sciences physiques : dans la troisième il s'élève au problème général de la valeur de la science. Ces trois parties sont précédées d'une introduction générale sur la vérité scientifique.

Introduction. — « La recherche de la vérité doit être le but de notre activité ; c'est la seule fin qui soit digne d'elle. Sans doute nous devons d'abord nous efforcer de soulager les souffrances humaines. Mais pourquoi ? Ne pas souffrir, c'est un idéal négatif qui serait plus sûrement atteint par l'anéantissement du monde. Si nous voulons de plus en plus affranchir l'homme des soucis matériels, c'est pour qu'il puisse employer sa liberté reconquise à l'étude et à la contemplation de la vérité. Cependant quelquefois la vérité nous effraie....

Et pourtant il ne faut pas avoir peur de la vérité parce qu'elle seule est belle.

« Quand je parle ici de la vérité, sans doute je veux parler d'abord de la vérité scientifique, mais je veux parler aussi de la vérité morale

dont ce qu'on appelle la justice n'est qu'un des aspects. Il semble que j'abuse des mots, que je réunis ainsi sous un même nom deux objets qui n'ont rien de commun; que la vérité scientifique qui se démontre ne peut, à aucun titre, se rapprocher de la vérité morale qui se sent.

« Et pourtant je ne veux pas les séparer, et ceux qui aiment l'une ne peuvent pas ne pas aimer l'autre. Pour trouver l'une comme pour trouver l'autre, il faut s'efforcer d'affranchir complètement son âme du préjugé et de la passion, il faut atteindre à l'absolue sincérité.

« Il faut ajouter que ceux qui ont peur de l'une auront peur aussi de l'autre; car ce sont ceux qui, en toutes choses, se préoccupent avant tout des conséquences. En un mot, je rapproche les deux vérités, parce que ce sont les mêmes raisons qui nous les font aimer et parce que ce sont les mêmes raisons qui nous les font redouter.

« Si nous ne devons pas avoir peur de la vérité morale, à plus forte raison il ne faut pas redouter la vérité scientifique. Et d'abord elle ne peut être en conflit avec la morale. La morale et la science ont leurs domaines propres qui se touchent mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser, l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre » (p. 1, 2, 3, 4).

Première partie (Valeur de la science mathématique). — Si la vérité est le seul but qui mérite d'être poursuivi, comment pouvons-nous espérer l'atteindre?

Un premier instrument s'offre à nous pour cette conquête : c'est l'intelligence de l'homme, ou, comme dit M. Poincaré, pour nous restreindre, l'intelligence du savant.

La première construction que le savant ait réalisée à l'aide de cet instrument, ce sont les sciences mathématiques. Quelle valeur a-t-elle?

Les sceptiques se sont toujours appuyés sur la diversité des opinions. Cet argument peut-il être employé contre les mathématiques? Les mathématiciens, en effet, ne se ressemblent pas entre eux : « Les uns ne connaissent que l'implacable logique, les autres font appel à l'intuition et voient en elle la source unique de la découverte. Et ce serait là une raison de défiance. A des esprits si dissemblables, les théorèmes mathématiques eux-mêmes pourront-ils apparaître tous le même jour? La vérité, qui n'est pas la même pour tous, est-elle la vérité? Mais en regardant les choses de plus près nous voyons comment ces ouvriers si différents collaborent à une œuvre commune qui ne pourrait s'achever sans leur concours. Et cela déjà nous rassure.

« ...La logique et l'intuition ont chacune leur rôle nécessaire. Toutes deux sont indispensables. La logique, qui peut seule donner la certitude, est l'instrument de la démonstration : l'intuition est l'instrument de l'invention » (p. 5, 29).

Et par intuition M. Poincaré n'entend pas seulement l'intuition pure et formelle, l'intuition conceptuelle, l'imagination des concepts, qui ressemblerait par ses procédés et sa nature, sinon par son contenu et ses points d'application à l'intuition intellectuelle dont la critique

n'est plus à faire depuis Hume et Kant : « La plupart d'entre nous, s'ils voulaient voir de loin par la seule intuition pure, se sentiraient bientôt pris de vertige. Leur faiblesse a besoin d'un bâton plus solide et, malgré les exceptions dont nous venons de parler, il n'en est pas moins vrai que l'intuition sensible est en mathématiques l'instrument le plus ordinaire de l'invention » (p. 33).

L'intuition sensible, c'est-à-dire l'intuition phénoménale et empirique, la représentation identique à celle que nous considérons comme faisant toute la réalité objective du monde extérieur. (Chap. I : *La logique et l'intuition en mathématiques.*)

Mais d'autres arguments viennent au secours de cette objection de la diversité des opinions, objection un peu usée, bien que présentée sous une forme nouvelle. Ce sont les arguments tirés de l'idéalité du temps et de l'espace. Ils feront l'objet des chapitres II, III et IV, les trois derniers de cette première partie : *La mesure du temps, les Notion d'espace, les Trois dimensions de l'espace.*

Mais il ne faut pas s'y tromper, dire que le temps, l'espace, le nombre des dimensions sont choses relatives, cela ne veut pas dire qu'elles sont de pures créations de l'esprit, agissant arbitrairement et en toute liberté. Certes, tant que nous restons dans le domaine des mathématiques nous sommes, il faut bien nous en rendre compte, en dehors du domaine de l'expérience, donc en dehors du cercle de l'objectivité réelle. Nous préparons les moyens de notre étude de la nature. Nous construisons *avec notre intelligence* (*et non avec la réalité*) les instruments de la connaissance intellectuelle. *Science et hypothèse* nous a déjà averti qu'il ne peut pas être proprement question de réalité objective, de vérification expérimentale dans le domaine mathématique qui est un domaine plutôt méthodologique. Mais les instruments ont déjà une sorte de valeur objective en ce qu'ils doivent être faits pour s'adapter à la réalité, pour servir utilement à nos études expérimentales. La convention, l'arbitraire ont là, pratiquement, sinon théoriquement, des limites. Et M. Poincaré assigne ces limites avec précision, en montrant que la « commodité » des mathématique signifie leur adaptation facile à l'expérience réelle, ou si l'on préfère, aux sciences qui s'appuient sur l'expérience objective.

Pour le temps d'abord : « Ces règles ne s'imposent pas à nous et on pourrait s'amuser à en inventer d'autres; cependant on ne saurait s'en écarter sans compliquer beaucoup l'énoncé des lois de la physique, de la mécanique de l'astronomie. »

« La simultanéité de deux événements, ou l'ordre de leur succession, l'égalité de deux durées doivent être définies de telle sorte que l'énoncé des lois naturelles soit aussi simple que possible. En d'autres termes toutes ces règles, toutes ces définitions ne sont que le fruit d'un opportunisme inconscient » (p. 57, 58).

Ces mots : *opportunisme inconscient*, n'auraient ils pas une signifi-

cation assez voisine de ces autres mots employés par les phénoménistes de l'école de Mach : « *empirisme inconscient* »?

Pour l'espace ensuite : « Je crois donc que si par espace on entend un continu mathématique, à trois dimensions, fût-il d'ailleurs amorphe, c'est l'esprit qui le construit, mais il ne le construit pas avec rien, il lui faut des matériaux et des modèles. Ces matériaux comme ces modèles préexistent en lui. Mais il n'y a pas un modèle unique qui s'impose à lui, il a *du choix*: il peut choisir par exemple, entre l'espace à quatre et l'espace à trois dimensions. Quel est alors le rôle de l'expérience? C'est elle qui lui donne les indications d'après lesquelles il fait son choix » (p. 132).

Deuxième partie. — Le chapitre V (*L'analyse et la physique*) forme à la fois comme la conclusion de la première partie et le préambule de la seconde, en montrant précisément comment l'analyse mathématique s'applique à l'expérience, et tout en n'étant pas objective par elle-même, devient un instrument précieux dans la recherche de la vérité objective.

« L'analyse mathématique dont l'étude de ces cadres vides [le temps et l'espace] est l'objet principal, n'est-elle donc qu'un vain jeu de l'esprit? Elle ne peut donner au physicien qu'un langage commode: n'est-ce pas là un médiocre service dont on aurait pu se passer à la rigueur; et même, n'est-il pas à craindre que ce langage artificiel ne soit un voile interposé entre la réalité et l'œil du physicien? Loin de là sans ce langage, la plupart des analogies intimes des choses nous seraient demeurées à jamais inconnues; et nous aurions toujours ignoré l'harmonie interne du monde qui est, nous le verrons, la seule véritable réalité objective » (p. 6, 7).

A la lumière de cette dernière affirmation M. Poincaré montre dans les chapitres VI, VII, VIII, IX : *l'astronomie, l'histoire de la physique mathématique, la crise actuelle de la physique, l'avenir de la physique mathématique*, l'objectivité réelle des sciences physiques, et en quel sens il croit qu'il faut l'entendre.

« La meilleure expression de cette harmonie c'est la loi; la loi est une des conquêtes les plus récentes de l'esprit humain; il y a encore des peuples qui vivent dans un miracle perpétuel et qui ne s'en étonnent pas. C'est nous, au contraire, qui devrions nous étonner de la régularité de la nature. Les hommes demandent à leurs dieux de prouver leur existence par des miracles; mais la merveille éternelle c'est qu'il n'y ait pas sans cesse des miracles. Et c'est pour cela que le monde est divin, puisque c'est pour cela qu'il est harmonieux. S'il était régi par le caprice, qu'est-ce qui nous prouverait qu'il ne l'est pas par le hasard?

« Cette conquête de la Loi, c'est à l'astronomie que nous la devons, et c'est ce qui fait la grandeur de cette science, plus encore que la grandeur matérielle des objets qu'elle considère.

« Il était donc tout naturel que la mécanique céleste fût le premier

modèle de la physique mathématique; mais, depuis, cette science a évolué; elle évolue encore, elle évolue même rapidement! Et déjà il est nécessaire de modifier sur quelques points le tableau que je traçais en 1900 et dont j'ai tiré deux chapitres de *Science et hypothèse*. Dans une conférence faite à l'exposition de Saint-Louis en 1904 j'ai cherché à mesurer le chemin parcouru; quel a été le résultat de cette enquête, c'est ce que le lecteur verra plus loin.

« Les progrès de la science ont semblé mettre en péril les principes les mieux établis, ceux-là mêmes qui étaient regardés comme fondamentaux. Rien ne prouve cependant qu'on n'arrivera pas à les trouver; et si on n'y parvient qu'imparfaitement ils subsisteront encore, tout en se transformant. Il ne faut pas comparer la marche de la science aux transformations d'une ville, où les édifices vieillis sont impitoyablement jetés à bas pour faire place aux constructions nouvelles, mais à l'évolution continue des types zoologiques qui se développent sans cesse et finissent par devenir méconnaissables aux regards vulgaires, mais où un œil exercé retrouve toujours les traces du travail antérieur des siècles passés. Il ne faut donc pas croire que les théories démodées ont été stériles et vaines.

« Si nous nous arrêtions là nous trouverions dans ces pages quelques raisons d'avoir confiance dans la valeur de la science, mais des raisons beaucoup plus nombreuses de nous en défier; il nous resterait une impression de doute; il faut maintenant remettre les choses au point » (p. 7, 8).

Troisième partie. — Enfin dans les chapitres X et XI : *La Science est-elle artificielle? — La Science et la Réalité*, nous arrivons aux conclusions générales de cette étude, et à la théorie de valeur objective de la science, théorie préparée par tout ce qui précède.

« Quelques personnes ont exagéré le rôle de la convention dans la science. Elles sont allées jusqu'à dire que la Loi, que le fait scientifique lui-même étaient créés par le savant. C'est aller beaucoup trop loin dans la voie du nominalisme. Non, les lois scientifiques ne sont pas des créations artificielles; nous n'avons aucune raison de les regarder comme contingentes, bien qu'il nous soit impossible de démontrer qu'elles ne le sont pas.

« Cette harmonie que l'intelligence humaine croit découvrir dans la nature, existe-t-elle en dehors de cette intelligence? Non, sans doute, une réalité complètement indépendante de l'esprit qui la conçoit la voit ou la sent, c'est une impossibilité? Un monde si extérieur que cela, si même il existait, nous serait à jamais inaccessible. Mais ce que nous appelons la réalité objective, c'est en dernière analyse ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous; cette partie commune, ce ne peut être que l'harmonie exprimée par des lois mathématiques.

« C'est donc cette harmonie qui est la seule réalité objective, la seule vérité que nous puissions atteindre; et si j'ajoute que l'harmonie uni-

verselle du monde est la source de toute beauté, on comprendra quel prix nous devons attacher aux lents et pénibles progrès qui nous la font peu à peu mieux connaître » (p. 9, 10).

III. — *Conclusions générales.* Le mot harmonie, à l'interpréter superficiellement, serait vague dans une question de logique. Mais M. Poincaré lui donne toute la précision nécessaire au logicien le plus exigeant. Il entend par « harmonie » un système de relations, universel et nécessaire : « Ce qui est objectif doit être commun à plusieurs esprits et par conséquent pouvoir être transmis de l'un à l'autre...

« Les sensations sont donc intransmissibles ou plutôt tout ce qui est qualité pure en elles est intransmissible et à jamais impénétrable. Mais il n'en est pas de même des relations entre ces sensations. A ce point de vue tout ce qui est objectif est dépourvu de toute qualité et n'est que relation pure. Je n'irai certes pas jusqu'à dire que l'objectivité ne soit que quantité pure (ce serait trop particulariser la nature des relations en question), mais on comprend que je ne sais plus qui se soit laissé entraîner à dire que le monde n'est qu'une équation différentielle.

« Tout en faisant des réserves sur cette proposition paradoxale, nous devons néanmoins admettre que rien n'est objectif qui ne soit transmissible, et par conséquent que les relations entre les sensations peuvent seules avoir une valeur objective...

« Dire que la science ne peut avoir de valeur objective parce qu'elle ne nous fait connaître que des rapports, c'est raisonner à rebours puisque précisément ce sont les rapports seuls qui peuvent être regardés comme objectifs.

« Les objets extérieurs par exemple pour lesquels le mot *objet* a été inventé, sont justement des *objets* et non des apparences fuyantes et insaisissables parce que ce ne sont pas seulement des groupes de sensations mais des groupes cimentés par un lien constant. C'est ce lien, et ce lien seul qui est objet en eux, et ce lien c'est un rapport.

« Donc quand nous demandons quelle est la valeur objective de la science, cela ne veut pas dire : la science nous fait-elle connaître la véritable nature des choses? mais cela veut dire : nous fait-elle connaître les véritables rapports des choses?...

« En résumé, la seule réalité objective, ce sont les rapports des choses d'où résulte l'harmonie universelle. Sans doute ces rapports, cette harmonie ne sauraient être conçus en dehors d'un esprit qui les conçoit ou qui les sent. Mais ils sont néanmoins objectifs parce qu'ils sont, deviendront, ou resteront communs à tous les êtres pensants » (p. 263-266, 271).

M. Poincaré a-t-il réussi à dissiper toutes les objections, ou plutôt les obscurités et le malaise que laissait subsister son livre précédent? Tout le monde n'en sera peut-être pas convaincu. Je le crois pourtant, si l'on a égard au sens du mot *objectivité* et au sens bien net de

l'expression « *il est plus commode de* », si souvent employée par l'auteur. L'objectivité, la vérité, ne portent, conformément aux conclusions du relativisme kantien ou positiviste, que sur les relations, l'ordre des phénomènes (qu'on se rappelle la critique de la notion de cause, par St. Mill, critique restée si actuelle). Un système plus commode qu'un autre est un système qui relie et suit de plus près les relations des phénomènes. Un système plus commode sera donc un système plus objectif et plus vrai. Il serait aussi absurde de voir une tendance sceptique dans cette proposition que de voir une tendance sceptique dans la proposition newtonienne si souvent reprise par les positivistes et les mécanistes modernes : « *Tout se passe donc comme si...* »

« ... Dès lors, ai-je dit dans *Science et hypothèse*, cette affirmation, la terre tourne, n'a aucun sens... ou plutôt ces deux propositions, la terre tourne, et, il est plus commode de supposer que la terre tourne, ont un seul et même sens. »

« Ces paroles ont donné lieu aux interprétations les plus étranges. On a cru y voir la réhabilitation du système de Ptolémée et peut-être la justification de la condamnation de Galilée.

« Ceux qui avaient lu attentivement le volume tout entier ne pouvaient cependant s'y tromper. Cette vérité : la terre tourne, se trouvait mise sur le même pied que le postulatum d'Euclide, par exemple ; était-ce là la rejeter...

« Une théorie physique, avons-nous dit, est d'autant plus vraie qu'elle met en évidence plus de rapports vrais. A la lumière de ce nouveau principe, examinons la question qui nous occupe...

« Dans le système de Plotémée, les mouvements des corps célestes ne peuvent s'expliquer par l'action de forces centrales, la mécanique céleste est impossible. Les rapports intimes que la mécanique céleste nous révèle entre tous les phénomènes célestes sont des rapports vrais ; affirmer l'immobilité de la terre, ce serait nier ces rapports, ce serait donc se tromper.

« La vérité pour laquelle Galilée a souffert reste donc la vérité encore qu'elle n'ait pas tout à fait le même sens que pour le vulgaire, et que son vrai sens soit bien plus subtil, plus profond, et plus riche...

« Nous ne pouvons connaître tous les faits et il faut choisir ceux qui sont dignes d'être connus. Si l'on en croyait Tolstoï, les savants feraient ce choix au hasard, au lieu de le faire, ce qui serait raisonnable, en vue des applications pratiques. Les savants, au contraire, croient que certains faits sont plus intéressants que d'autres, parce qu'ils complètent une harmonie inachevée, ou parce qu'ils font prévoir un grand nombre d'autres faits. S'ils ont tort, si cette hiérarchie des faits qu'ils postulent implicitement n'est qu'une illusion vaine, il ne saurait y avoir de Science pour la Science, et par conséquent il ne saurait y avoir de Science. Quant à moi je crois qu'ils ont raison, et, par exemple, j'ai montré plus haut quelle est la haute valeur des faits

astronomiques, non parce qu'ils sont susceptibles d'applications pratiques, mais parce qu'ils sont les plus instructifs de tous.

« Ce n'est que par la Science et par l'Art que valent les civilisations. On s'est étonné de cette formule : la Science pour la Science : et pourtant cela vaut bien la vie pour la vie, si la vie n'est que misère; et le bonheur pour le bonheur, si l'on ne croit pas que tous les plaisirs sont de même qualité, si l'on ne veut pas admettre que le but de la civilisation soit de fournir de l'alcool aux gens qui aiment à boire.

« Toute action doit avoir un but. Nous devons souffrir, nous devons travailler, nous devons payer notre place au spectacle, mais c'est pour voir, ou tout au moins pour que d'autres voient un jour.

« Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant; puisque nous ne pouvons penser que la pensée et que tous les mots dont nous disposons pour parler des choses ne peuvent exprimer que des pensées : dire qu'il y a autre chose que la pensée, c'est donc une affirmation qui ne peut avoir de sens.

« Et cependant — étrange contradiction pour ceux qui croient au temps — l'histoire géologique nous montre que la vie n'est qu'un court épisode entre deux éternités de mort, et que, dans cet épisode même, la pensée consciente n'a duré et ne durera qu'un moment. La pensée n'est qu'un éclair au milieu d'une longue nuit. Mais c'est cet éclair qui est tout » (p. 271, 272, 275).

ABEL REY.

Dr **Hans Driesch**. DER VITALISMUS ALS GESCHICHTE UND ALS LEHRE. — VII+246 p., Leipzig, J.-A. Barth, 1905.

Il existe, dans l'histoire de la philosophie et de la science, des idées et des doctrines tellement discréditées qu'il faut avoir, de nos jours, un certain courage pour les évoquer et les rendre siennes, en conservant jusqu'aux termes qui servaient à les désigner autrefois. Et pourtant, à y regarder de près, il est facile de se rendre compte que nombre de ces idées et doctrines ont eu le seul tort de naître trop tôt, à un moment où les preuves susceptibles de les justifier faisaient défaut ou étaient en tous cas insuffisantes pour leur fournir une base objective plus ou moins solide et durable. C'est pourquoi, à défaut de preuves objectives tirées de l'observation des faits, on avait recours à une argumentation purement dialectique, dont le principal but consistait non à formuler une généralisation tirée d'un grand nombre de faits concordants, mais à réduire, à adapter le petit nombre de faits connus et plus ou moins bien interprétés à une idée préconçue que la raison proclamait logique et nécessaire.

Or, l'examen d'un certain nombre de ces idées préconçues nous montre qu'elles valent souvent mieux que les argumentations successives qu'on avait imaginées pour les justifier, et que si les arguments et les développements sont souvent absurdes et enfantins, les idées

elles-mêmes énoncent une vérité conforme aux faits accumulés par le travail et la recherche scientifique de nos jours, une vérité entrevue plutôt qu'apprise, devinée plutôt que déduite de l'observation exacte de la réalité. Nous n'allons pas faire ici l'énumération de toutes les doctrines spéculatives d'autrefois qui ont été reprises de nos jours par la pensée scientifique, parce que celle-ci les a trouvées conformes aux données de l'expérience et de l'observation et qu'elle a vu en elles la généralisation, l'explication la plus vraisemblable de ces données. Il nous suffira de citer la théorie atomistique qui, formulée pour la première fois par la pensée grecque, a constitué jusqu'en ces derniers temps le dogme le plus incontestable, le plus universellement admis de la pensée scientifique moderne.

En est-il de même du vitalisme? Constitue-t-il lui aussi une de ces vérités entrevues, devinées, susceptibles de trouver un appui, une confirmation dans les données de la science contemporaine? L'auteur pense que oui, et nous le pensons avec lui, et c'est pour mieux marquer la différence qui sépare le vitalisme ancien du vitalisme moderne qu'il a fait précéder l'exposé de ce dernier d'un rapide aperçu historique destiné à nous montrer les transformations successives qu'a subi la doctrine du vitalisme jusqu'au moment où la biologie s'était constituée en science indépendante.

Il résulte de cet exposé que la plupart des penseurs et des savants dont l'attention s'était portée sur les questions et les problèmes que soulèvent les phénomènes de la vie, ont toujours manifesté une tendance à considérer ces phénomènes comme distincts des phénomènes physiques. C'est cette tendance qui constitue le trait commun à tous les vitalistes, depuis Aristote jusqu'à J. Müller et Liebig. L'entéléchie d'Aristote, le « moule interne » de Buffon, la *vis essentialis* de Wolff, le *nisus formativus* de Blumenbach, la « force vitale » de J. Müller et de Liebig ne constituent, sous des dénominations différentes, qu'autant de tentatives d'appliquer aux phénomènes de la vie une explication anti-mécanique qui exprime, sinon la spontanéité de ces phénomènes, tout au moins leur convergence vers un ensemble de fins : le développement de l'être vivant depuis le moment de sa conception jusqu'à sa phase adulte et achevée.

Vitaliste et téléologique : telle a été la conception de la vie admise à peu près universellement jusqu'au commencement du XIXe siècle. Vers cette époque, à la suite des progrès de la chimie, de la physiologie et de l'embryologie, la pensée scientifique commença à manifester une tendance à combler autant que possible le fossé qui séparait jusqu'alors les phénomènes de la vie des phénomènes physiques. C'est à Lotze et à Claude Bernard que remontent les premières attaques contre le vitalisme. Mais, ainsi que le dit très justement M. Driesch, ces attaques, loin de réfuter le vitalisme, n'ont servi qu'à le débarrasser des abstractions ultra-métaphysiques, souvent absurdes et enfantines, qui l'encombraient, et à le mettre en présence des faits

d'observation et des données de l'expérience. Or, parmi ces faits et ces données, il s'est trouvé un certain nombre qui plaidaient en faveur du vitalisme. C'est ainsi que Lotze voit dans l'âme quelque chose de nouveau, une cause qui ne se manifeste pas dans les phénomènes purement physiques et « susceptible d'imprimer aux mouvements mécaniques une direction absolument nouvelle ». Quant à Cl. Bernard, n'a-t-il pas dit que « la force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas »? Et ailleurs : « Il y a des *conditions* matérielles (physico-chimiques) qui règlent l'apparition des phénomènes de la vie. Il y a des *lois* préétablies qui en règlent l'ordre et la forme » ; « l'élément ultime du phénomène (organique) est physique ; l'arrangement est vital. » C'est là, ainsi que le dit l'auteur, du vitalisme « éclairé ».

Après ces premières escarmouches, plus ou moins heureuses, contre le vitalisme, nous assistons à une véritable campagne en règle contre toute velléité d'abandonner le point de vue physico-mécanique dans l'explication des phénomènes organiques. C'était le beau temps du monisme matérialiste et des premiers débuts du darwinisme, des polémiques suscitées par les travaux de Vogt, de Moleschott et de Büchner, de l'enthousiasme provoqué par la découverte de la loi de la conservation de l'énergie dans laquelle des savants tels que E. du Bois-Reymond et Helmholtz voyaient une réfutation définitive du vitalisme, la conception d'une « force vitale » étant d'après eux en contradiction formelle avec cette loi d'une portée universelle.

Mais toutes ces attaques étaient dirigées contre une citadelle qui n'était pas celle du vitalisme proprement dit. Le darwinisme s'occupait surtout de la succession et de la comparaison des espèces, de leur évolution historique, de leurs rapports phylogénétiques, tandis que le vitalisme s'était attaché de tout temps, avec les moyens qu'il avait à sa disposition, à rechercher les lois qui président à l'évolution ontogénique, à la production des formes, des propriétés et caractères morphologiques et à s'expliquer la *persistance* des formes et des caractères *typiques* à l'aide d'un système des lois rationnelles. Et il s'est produit ce fait que dès l'instant où on a été à même d'appliquer à l'étude de l'évolution ontogénique et morphologique des procédés rigoureusement scientifiques, il s'est produit une renaissance du vitalisme, ou plutôt la naissance d'un vitalisme nouveau qui n'avait de commun avec l'ancien que le postulat de l'irréductibilité parfaite des phénomènes vitaux aux lois physico-mécaniques.

Certains savants de l'époque darwinienne avaient déjà prévu ce résultat. C'est ainsi que His et Gœtte avaient reconnu que « les processus morphologiques réels qui se manifestent dans le développement de l'individu ont besoin de causes actives et actuelles à chacune des phases de leur réalisation ». On peut en dire autant de Baer, Bung, Goltz. Mais c'est aux travaux de Roux sur le « mécanisme du développement » que remonte la véritable naissance du néo-vitalisme.

Il nous est impossible d'exposer ici en détail la théorie néo-vitaliste. Nous dirons seulement que les preuves sur lesquelles elle s'appuie sont de deux ordres : celles tirées de l'harmonie qui existe entre les différentes parties de l'organisme et celles fournies par l'analyse des mouvements organiques. Aux lois de l'harmonie que l'auteur subdivise en harmonie causale (l'action d'un organe sur un autre en faisant naître un troisième), en harmonie de composition et en harmonie fonctionnelle (les différents organes concourant à l'unité statique de l'ensemble et à l'unité fonctionnelle, malgré leur différenciation qui les rend indépendants à un moment donné), à ces lois se rattachent les preuves tirées de la « faculté régulatrice » constituée par la faculté que possède l'organisme de conserver sa norme malgré l'action qu'exercent sur lui des circonstances anormales, extrinsèques (adaptation) ou intrinsèques (corrélation), et celles tirées des faits de la restitution et de la régénération. Quant aux preuves fournies par l'analyse des mouvements organiques, elles ont trait d'un côté aux rapports qui existent entre les excitations et les réactions et d'un autre côté à ceux qui existent entre les différents organes impliqués dans le même mouvement.

Quelle est la signification du néo-vitalisme au point de vue de la théorie de la connaissance? Celle-ci : il n'existe pas de force vitale au sens ancien, métaphysique du mot. S'il est permis de parler d'entéléchie, en ce qui concerne les phénomènes organiques, c'est à la condition d'y voir un simple principe dynamique, quelque chose d'analogue à l'énergie potentielle de l'énergétique moderne. Il ne s'agit pas d'une force nouvelle qui vient à un moment donné troubler la loi de la conservation de l'énergie, et soustraire les phénomènes organiques à l'action des lois physico-mécaniques, mais d'une propriété qui naît à l'occasion de ces lois, sous leur influence, d'un principe qui sert à expliquer l'ensemble, alors que les lois physico-mécaniques ne nous rendent compte que des détails. De même que le potentiel électrique est susceptible de « compenser » le potentiel de la gravitation, en ce sens que des corpuscules électrisés sont capables de se mouvoir dans une direction opposée à celle que détermine la loi de la gravitation, de même encore que les intensités thermiques peuvent « compenser » les potentiels chimiques, de même aussi l'entéléchie peut « compenser » les différents potentiels des lois qui président aux phénomènes inorganiques.

D^{r}. S. Jankélévitch.

II. — Sociologie.

Gaston Isambert. Les idées socialistes en France de 1815 à 1848 : le socialisme fondé sur la fraternité et l'union des classes. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan.

Le livre de M. G. Isambert est une sérieuse contribution à l'étude des doctrines sociales contemporaines : il prendra place sur les rayons de nos bibliothèques à côté des ouvrages de M. A. Lichtenberger et de M. G. Weill ; il continue le premier, et il prépare le second, sans dommage pour les études de détail et les monographies que les sociologues, les économistes, les historiens consacrent aux penseurs du XIX[e] siècle.

Dans une excellente introduction, M. Isambert établit que les doctrines socialistes diffèrent suivant les nations, et qu'elles ont subi l'influence de conditions ethniques. En France, le socialisme repose sur des principes moraux ; il se fonde sur l'idée de devoir, sur le principe de fraternité plutôt que sur celui de l'égalité. De là provient l'idéalisme particulier à ces doctrines sociales. L'Allemagne, au contraire, a vu éclore des doctrines plutôt matérialistes et fatalistes, fondées sur des considérations économiques. Ces théories allemandes dominent aujourd'hui ; mais le mouvement socialiste contemporain a son origine dans les doctrines des penseurs qui ont écrit de 1815 à 1848, doctrines surtout morales et ne reposant pas, comme celles des socialistes allemands, sur l'idée de la lutte des classes.

Après ces explications si précises, pourquoi M. Isambert semble-t-il ramener le socialisme « au sens large du mot » « à une législation économique et fiscale capable de diminuer les antagonismes de classes et de réaliser une harmonie plus grande dans la vie sociale » ? (p. 5). Il parlera lui-même, quelques pages plus loin (p. 10), du solidarisme, qui est le socialisme véritable et réalisable, — réalisable par une modification de l'individu, par une amélioration intellectuelle et morale, se traduisant, dans le domaine des faits, par des réformes économiques ou fiscales, et surtout par l'association. Le socialisme « au sens large du mot » s'applique donc à autre chose qu'à une législation. Il nous semble, d'ailleurs, que le livre de M. Isambert n'a pas d'autre objet que d'en faire la preuve ; et nous nous empressons de reconnaître que la preuve en est faite par une histoire complète et détaillée des doctrines.

Je n'insiste pas sur les explications psychologiques du socialisme que donne l'auteur ; elles sont exactes. Pourquoi, à certaines époques, apparaissent les tendances socialistes ? Parce que, à ces époques, on constate une grande accumulation de richesses en de certaines mains, et qu'il se produit une habitude de discussions philosophiques, où l'on critique les principes directeurs de l'activité humaine. Ces deux causes apparaissent en 1815 : on réfléchit sur la Révolution ; on voit apparaître le machinisme ; la science économique se constitue ; l'idée de perfectibilité se répand en même temps que des productions littéraires, teintées d'humanitarisme.

M. Isambert retrouve, dans les écrits des penseurs socialistes, les présages des théories solidaristes d'aujourd'hui, et des lois pour la protection des faibles et des travailleurs.

Saint-Simon ne fut pas un communiste; Fourier croyait à la toute-puissance de l'association humaine; Sismondi, partisan de la limitation du travail sans réduction de salaire, de l'impôt progressif sur le revenu, se préoccupe du travail des femmes et des enfants, de la question de la garantie professionnelle, et réclame l'intervention de l'État. Après la révolution de juillet, ce furent les tentatives des saint-simoniens et des fouriéristes (Godin, et le familistère de Guise). Puis, le socialisme philosophique et sentimental de Pierre Leroux dont l'influence a été grande sur les tendances mutualistes et associationnistes de la fin du XIXe siècle. Buchez, catholique hétérodoxe et républicain, essaie d'unir l'esprit religieux à l'esprit socialiste; il est le précurseur des associations ouvrières, et du socialisme chrétien d'aujourd'hui. Louis Blanc réclame des moyens pratiques, une nouvelle organisation politique pour améliorer le sort de la classe la plus nombreuse. Pecqueur, collectiviste, étatiste jusqu'à l'exagération, s'appuie sur des principes moraux, et fait appel à la collaboration des classes, en quoi il diffère de Karl Max qui est devenu célèbre, tandis que Pecqueur restait obscur. Cabet prêche un retour au christianisme primitif, aboutit au communisme pacifique, mais compte sur l'avènement du règne de la solidarité. Malgré ses violences de langage, ses excitations à la lutte, Proudhon réclame un « coopératisme » partiellement réalisable. La mutualité lui paraît être la synthèse conciliant la thèse de la communauté avec l'antithèse de la propriété individuelle. Promoteur des sociétés coopératives et des syndicats professionnels, il est un socialiste solidariste et fraternitaire.

Malgré les grandes idées humanitaires exposées par ces philosophes, les journées de juin disqualifièrent tout ce qui touchait au socialisme; et l'on confondit les réclamations en faveur du travail ouvrier avec la tendance à l'insurrection sociale. Mais, tous ces penseurs de 1840 furent des idéalistes; c'est, dit M. Isambert, « le plus bel éloge qu'on puisse faire de doctrines qui, ayant à étudier un sujet matériel et pratique, cherchent à l'élever et à l'ennoblir ». Les minutieuses analyses de l'auteur ont montré quelle fut l'influence de ces philosophes solidaristes sur le développement de l'esprit d'association qui nous a donné de nombreux groupements, et la promulgation des lois ouvrières. Il est à regretter qu'aujourd'hui, dans les milieux socialistes, on ne parle plus de culture morale comme moyen d'atteindre le bonheur. Malgré tout, M. Isambert croit à l'avenir du solidarisme, au triomphe des principes moraux et idéalistes. C'est la conclusion de sa belle étude, et nous partageons son espérance.

JULES DELVAILLE.

Louis-Germain Lévy. LA FAMILLE DANS L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE. Un vol. grand in-8°, Paris, Félix Alcan, 1905.

Le livre de M. L.-G. Lévy est, à la fois, une excellente étude de

sociologie, et un travail considérable d'exégèse biblique. Autant qu'il nous est permis de porter un jugement à ce dernier point de vue, nous avons constaté que l'auteur a lu, commenté, discuté non seulement les textes, mais tous les ouvrages, articles, brochures publiés sur la question. Aussi son travail est-il absolument complet : il se recommande et par une lecture attrayante et facile, et par l'exactitude des détails. C'est une contribution sérieuse dont s'enrichissent les études sociologiques, et les études bibliques.

Délimitant son travail, l'auteur s'occupe de la famille israélite depuis les origines jusqu'à l'époque de l'exil de Babylone. Après cette date, le Judaïsme se mélange à des éléments étrangers. Dans l'antiquité la famille a eu une importance considérable pour l'existence entière du peuple; et l'idée directrice dont on doit se servir pour étudier les transformations de la famille israélite, c'est l'idée de Vie qui est au centre de toutes les préoccupations, et qui doit faire comprendre les institutions et les rites.

L'ouvrage de M. L.-G. Lévy se divise en cinq parties. Dans la première, *Famille et Religion*, il étudie la question importante du totémisme, et montre, à l'encontre de W. Roberston Smith, que le totémisme ne joue aucun rôle dans la préhistoire hébraïque, car les prescriptions sur la défense de manger de certains animaux s'explique par des motifs d'ordre sanitaire. — D'autre part, le culte des morts n'a pas été la religion primitive d'Israël; le mort n'est pas un personnage *sur*-humain, mais plutôt *sous*-humain; les Juifs n'ont jamais eu, non plus, de fête des morts, comme d'autres peuples. Il faut plutôt admettre que les Hébreux, frappés par les manifestations de la force génératrice, auraient pratiqué le culte phallique, uni au culte des divinités sidérales. Des pratiques, des croyances montrent que l'idée de Vie et de Fécondité a joué un grand rôle dans la religion des Hébreux; et cette idée se retrouve naturellement dans la famille. Mais l'idée d'un Dieu unique et moralement parfait modifia la conception de la famille qui se perfectionna dans le sens de l'égalité, de l'éducation, de l'émancipation personnelle, et du respect mutuel.

La deuxième partie est consacrée à l'étude de *la famille en général*, et spécialement, de *la famille primitive*. Le groupement le plus ancien, le *clan*, devait se composer d'une centaine d'individus: en se développant, ou en se fusionnant avec d'autres clans, il a donné naissance à la tribu; c'est par un pacte de sang (la circoncision) que l'on entre dans la vie sociale et religieuse du groupe. — Le clan et la famille se complétaient par l'esclave et par l'étranger; l'esclave hébreu, très différent de l'esclave païen, n'est pas la propriété absolue de son maître; au bout de six ans, il recouvre sa liberté; et le droit criminel le considère toujours comme une personne.

Le métèque ou étranger (*gher*) était sacré; on ne devait ni le contrister ni le molester; et il jouissait de tous les droits civils.

La *solidarité familiale*, étudiée dans la troisième partie, doit être

envisagée à trois points de vue. Sous le rapport juridique, le sang ne peut être lavé que par le sang; d'où la vendetta, qui est un devoir religieux. Plus tard, vint la loi du talion, qui essaya de rétablir l'équilibre par un mal égal au mal infligé, tandis que la vengeance ne se contentait pas d'être équivalente au crime commis. En dehors des cas de violence, tout membre d'une famille a un *goël* qui « soutient sa cause »; c'est le tuteur, le curateur au civil, qui, par exemple, rachète l'héritage dont l'un des siens s'est dessaisi (cf. l'histoire de Ruth). — En tant qu'historique, la solidarité familiale se manifeste par la généalogie, analogue à l'état civil d'aujourd'hui. Toutes les familles la conservaient jalousement : au retour de l'exil, presque toutes purent fournir leur liste généalogique, conservant le nom, auquel était attachée la destinée de la personne. — Au point de vue territorial, l'individu prend une valeur par la portion de terre ancestrale qu'il occupe au sein de la tribu; et la famille à la propriété du sol. Toutes les ventes ne sont guère que des cessions d'usufruit, et ont lieu sous la condition du rachat. Pendant l'année sabbatique, c'est la société entière qui possède. La législation hébraïque s'est efforcée de combiner les deux formes de la propriété : la privée et la collective.

Dans la quatrième partie, pleine de curieux détails et d'interprétations ingénieuses. M. L.-G. Lévy aborde la question du *Mariage et de la Société conjugale*. Le matriarcat n'a pas existé chez les Hébreux; dès les temps les plus reculés, on trouve, au contraire, la patriarchie. Non seulement on se servait de circonlocutions pour marquer la parenté maternelle, mais aussi, dans la haute antiquité, la femme était jugée inférieure, bien qu'elle eût une plus grande indépendance que chez les autres peuples. Elle en acquit davantage à mesure que progressa la civilisation; certaines femmes occupèrent une situation exceptionnelle, telles Miriam, Débora, Houlda. La législation, les moralistes, les prophètes eurent une grande influence pour établir l'égalité entre conjoints, et garantir la dignité de la femme. Ce furent les mêmes causes qui substituèrent à la polygamie primitive la monogamie. Le mariage était un acte d'ordre purement civil, où le prêtre n'intervenait pas. On ne peut parler d'endogamie et d'exogamie que par rapport à la tribu. Bien que l'on trouve des cas d'exogamie, c'est l'endogamie qui était pratiquée de préférence; parfois, elle était même obligatoire. Le mariage lui-même était obligatoire et sacré : et, s'il y avait des empêchements matrimoniaux (prohibition de l'inceste : interdiction pour cause de tare physique ou morale, par exemple pour l'enfant issu d'une union incestueuse ou adultérine), la coutume rendit des unions obligatoires : le frère aîné était obligé d'épouser la veuve de son frère, si celui-ci ne laissait pas d'enfant; c'est ce qu'on appelait le *lévirat*; plus tard, la législation apporta des tempéraments à cette obligation; le frère du défunt pouvait se dispenser d'épouser sa belle-sœur qui, alors le soumettait à la cérémonie de la *shaliçah* ou *déchaussement*. — Enfin, il y avait dissolution du mariage par suite de la

répudiation opérée par le mari, après d'assez longues formalités: et si la femme était lésée dans ses droits, les anciens pouvaient forcer le mari à délivrer un acte de répudiation. Une disposition est à noter : l'infidélité du mari n'était considérée comme adultère, que s'il avait des relations avec une femme mariée.

La cinquième partie étudie les *rapports des membres de la famille entre eux*. La législation postérieure limita la puissance paternelle; on adoptait, non des étrangers, comme chez les Romains, mais des parents ou des esclaves. Le premier-né des enfants avait des privilèges. Primitivement, il y avait solidarité entre les membres des diverses générations. Tous les commandements relatifs à l'observation des devoirs de famille (comme pour les autres obligations, d'ailleurs) établissaient comme sanction la longévité et le bonheur, c'est-à-dire la vie. On retrouve constamment la formule : « Afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux ». L'amour pour les parents durait après leur mort; et la privation de sépulture était un châtiment terrible.

Il nous est impossible d'insister sur tous les détails de coutume et de législation étudiés par l'auteur; disons, en terminant, que, selon lui, l'évolution de la famille israélite se produit dans le sens d'une plus haute moralité, sous l'influence de l'idée prophétique qui est l'affirmation d'un Dieu unique, universel et parfait.

Il ne faut pas oublier que le livre de M. L.-G. Lévy se termine par une bibliographie très complète, et par un index des matières qui facilite les recherches.

JULES DELVAILLE.

Giovanni Amadori Virgilij. L'ISTITUTO FAMIGLIARE NELLE SOCIETÀ PRIMORDIALI. 1 vol. in-8, XVII-266 p. Bari, Laterza et fils, 1903.

Ce livre est destiné à combattre soit les deux thèses extrêmes que les sociologues ont professées sur les institutions domestiques primitives (théorie de Maine sur le patriarcat primitif et théorie matriarcale issue de Bachofen), soit la théorie mixte proposée récemment par Dargun et qui intercale, au début du stade agricole, une phase matriarcale entre deux phases patriarcales l'une préhistorique, l'autre historique. A ces hypothèses, jugées par lui unilatérales, Amadori Virgilij oppose la coexistence universelle de deux faits dont l'un ou l'autre est toujours sacrifié jusqu'ici : la parenté par les femmes et la prédominance du sexe mâle dans toutes les sociétés primitives. Cette coexistence est expliquée par l'insuffisance de la morale domestique et par l'absence des sentiments paternels. En réalité la lutte n'est possible alors qu'entre deux formes de la prépondérance masculine : dans le clan totémique, l'autorité sur la jeune génération appartient, en théorie à tous les mâles, en fait aux oncles maternels; dans la famille de fait, le mari gouverne la femme. Mais le lien totémique est durable et l'autorité du père est passagère. La raison en doit être cherchée dans la

brutalité de l'instinct sexuel qui rend impossible la cohésion conjugale. L'enfant ne peut avoir d'affection que pour sa mère qui seule a pris soin de lui; la femme ne peut avoir de confiance que dans le clan totémique, où, après la rupture d'un certain nombre de liaisons conjugales, elle vient terminer sa vie. L'enfant porte donc le nom du clan maternel sans qu'il faille voir dans ce matronimat la preuve d'un pouvoir maternel.

Le problème est donc de découvrir comment s'affaiblissent les conditions du lien qui unit l'enfant au clan maternel.

L'histoire du mariage primitif se ramène à un phénomène unique, la disparition graduelle de l'exogamie (chap. XI). Chez les populations les plus sauvages, les enlèvements réciproques n'amènent point la guerre entre les clans. Le rapt devient au contraire une cause ordinaire de guerre chez des peuples encore sauvages, mais parvenus à un stade moral et économique plus avancé. L'explication de cette différence est que dans le premier cas les croyances consacrent l'exogamie et que dans le second le clan a intérêt à garder ses femmes, car leur travail est la source du bien-être commun. Entre les deux phases l'agriculture est apparue. Le mariage par achat doit donc succéder à l'enlèvement. Le lien conjugal devient plus stable quand la femme est l'objet d'un véritable droit de propriété. Un embryon de morale sexuelle se dessine. La jalousie maritale contraint la femme mariée à la chasteté, et la chasteté a pour signe l'apparition de la pudeur, qui peu à peu accroît ses exigences et s'étend des femmes mariées aux jeunes filles (chap. XI). Phénomène non moins important, le lien entre le père et les fils devient plus stable : le sentiment filial et paternel naît et s'affirme, et l'autorité paternelle croît aux dépens de celle des oncles maternels. On entre dans l'âge du patriarcat quoique bien des survivances de l'âge antérieur puissent encore coexister avec lui (chap. XII et XIII).

L'auteur reproche aux trois thèses opposées à la sienne de procéder de méthodes insuffisantes (chap. I à III). Sumner Maine et l'école patriarcale font un usage exclusif de la méthode historique : ils écartent les données ethnographiques et les survivances. L'école matriarcale et l'école mixte sacrifient au contraire l'histoire à l'induction ethnographique. Enfin les sociologues ethnographes comptent les témoignages plutôt qu'ils n'en mesurent la valeur. Virgilij pense que la méthode de l'historien et la méthode comparative se complètent et il ne voit dans l'induction ethnographique qu'une méthode supplétive quoique indispensable à celui qui veut interpréter les survivances. Pour mesurer l'importance des faits, il faut un autre critère que le nombre des cas observés actuellement. La généralité qu'a pu présenter un fait social à une phase donnée dépend des conditions biologiques ou psychologiques auxquelles il peut être rattaché. Là est ce que l'auteur nomme le critère de la rationalité scientifique. Il consiste en somme à classer les faits sociaux dans la durée selon une complexité croissante en tenant le transformisme pour une vérité acquise (chap. III).

Un autre intérêt général s'attache au livre de Virgilij : c'est un plaidoyer en faveur de la constance de l'ordre social. Comte avait fondé la théorie de l'ordre humain sur celle de l'ordre naturel en rattachant la constitution de la famille aux lois invariables de l'organisation humaine et du milieu. Depuis, les écoles communistes ont ébranlé la notion des lois sociales statiques en professant que la constitution domestique a passé de la promiscuité au matriarcat, puis au patriarcat, *pari passu*, avec les transformations de la production : elles concluent que la famille paternelle et monogame est une institution passagère comme l'ordre social tout entier qu'elle supporte. L'auteur prend position contre cette hypothèse dès son introduction : il la tient pour contraire aux exigences de l'esprit scientifique. Mieux connue, la genèse de la famille nous apporte la preuve de la puissance invincible des motifs qui ont donné naissance au mariage, à la filiation paternelle et à la propriété héréditaire. Ces institutions n'ont pas surgi sur les ruines d'une communauté et d'un altruisme primitifs : elles attestent au contraire la victoire de l'intelligence et de l'altruisme sur la brutalité de l'égoïsme sexuel. Les lois biologiques et psychologiques qui gouvernent le processus social sont invariables et, s'il est une prévision sociologique, la société future conservera les mêmes assises que la société présente ou la société passée.

Toutefois, il nous semble que la thèse générale de l'auteur ne serait que mieux étayée s'il n'écartait pas absolument les solutions récemment proposées au problème de la succession des formes matrimoniales. La substitution du mariage par achat à l'enlèvement semble n'avoir été ni aussi directe ni aussi simple que Virgilij l'enseigne. L'ingénieuse théorie de Mazzarella sur les origines du mariage par achat ne peut être écartée par des preuves déduites du transformisme.

GASTON RICHARD.

III. — Varia.

Vaschide. INDEX PHILOSOPHIQUE (*Philosophie et sciences*), gr. in-8, 2e année. Paris, Chevalier et Rivière, 464 pp.

Cette publication fait suite au premier volume paru l'an dernier et qui a été mentionné ici (mai 1904, p. 562). Elle est consacrée aux ouvrages et articles de l'année 1903. Le plan de ce deuxième volume a été modifié d'une manière qui nous paraît avantageuse : toutefois, il comporte encore beaucoup d'arbitraire et est sur certains points distribué d'une façon peu rationnelle.

L'*Index* comprend 9 chapitres : 1° Les généralités avec 2 divisions : 2° Logique et méthodologie (2 divisions) ; 3° Métaphysique avec 2 division, dont l'une est « la théorie de la connaissance » ; 4° Biologie et sciences médicales (15 divisions) ; 5° Psychologie (35 divisions) ; 6° Esthétique ; 7° Religion et philosophie religieuse (l'une et l'autre sans divi

sions; 8° Histoire de la philosophie et de la psychologie (2 divisions); 9° La morale (sans division). Suit un index alphabétique des auteurs et une table des matières.

On peut se demander, à juste titre, pourquoi l'esthétique, la morale et la philosophie religieuse n'ont aucunes subdivisions, en face de la psychologie qui en est si riche? Il faut pourtant reconnaître que, dans ce triple domaine, il y a des publications nombreuses et de nature fort diverse. De plus l'histoire est divisée en deux sections : Philosophie et psychologie anciennes; Philosophie et psychologie modernes. Pourquoi le moyen âge est-il exclu? Il ne manque pourtant pas d'études sur ce point, surtout grâce au mouvement néo-scolastique. Pourquoi la psychologie jouit-elle quant à son histoire (qui est assez maigre) d'une rubrique spéciale? Ou bien sous le nom de philosophie on comprend toutes les divisions traditionnelles, et alors la psychologie y rentre de droit; ou bien on entre dans les détails, et alors pourquoi pas mentionner la morale, la logique, l'esthétique?

Enfin on est surpris de ne rencontrer aucun chapitre portant le titre de sociologie. On pouvait, à la rigueur, l'exclure comme science spéciale; mais on a procédé autrement : elle est classée dans la 32e section de la psychologie : Psychologie sociale (sociologie, politique, sciences économiques). C'est un peu déconcertant pour celui qui fait des recherches.

Cette réserve faite sur l'organisation des matières, il faut reconnaître que l'*Index*, avec ses 5367 numéros d'ouvrages et d'articles (dont quelques-uns sont accompagnés d'une courte analyse), représente un travail considérable et rendra d'incontestables services aux travailleurs.

Emmanuel Kant. Critique de la raison pure. Nouvelle traduction française, avec notes, par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de A. Hannequin, Paris, Félix Alcan, in-8, 1905.

La *Critique de la raison pure* vient d'être, pour la troisième fois, traduite en français. Cette nouvelle traduction est l'œuvre de deux jeunes licenciés, aussi modestes que courageux, et préoccupés surtout qu'on les aide à rendre leur travail plus parfait. Ils ont pris, en général, pour guide le texte arrêté par B. Erdmann; mais ils en ont heureusement modifié l'appareil. Ils ont suivi la première édition de la *Critique*, et tous les changements de la seconde édition sont reproduits, suivant leur importance, ou au bas des pages en caractères plus petits, ou dans le texte entre des crochets. Les notes de Kant sont données à leur place. Les mots allemands dont le sens peut faire naître quelque difficulté, sont ajoutés, entre parenthèses, aux mots français proposés, comme leurs équivalents, par les traducteurs. Des notes critiques, à la fin du volume, servent à éclaircir ou à discuter certains passages, et font voir le profit que les auteurs ont retiré des *Kantstudiens* publiés sous l'impulsion féconde de M. Vaihinger.

Dans son ensemble, cette traduction est, sans contredit, et pour des raisons diverses qu'il serait intéressant de développer, bien supérieure à celles de Tissot et de Barni. Mais il serait téméraire d'affirmer qu'elle est elle-même sans défauts. Ainsi, Kant soulignait volontiers les expressions notables; elles ne sont pas toujours soulignées ici, à en juger du moins par le texte allemand que j'ai sous les yeux, et, ce qui est plus grave, je trouve le mot « *transcendantales* » mis une fois pour le mot « *transcendantes* », p. 610. Quelques négligences ne doivent pas étonner dans l'exécution d'une si grande entreprise, et elles paraissent d'ailleurs fort peu nombreuses. D'autre part, j'aurais souhaité de voir l'*Index des noms propres* complété, et quelquefois justifié, par l'indication des pages où figurent ces noms.

M. Hannequin, dans une remarquable préface, a fait ressortir, avec l'autorité qui lui appartenait, les motifs de voir, dans cette troisième traduction d'un ouvrage plus que centenaire, un événement considérable et particulièrement opportun.

A. Penjon.

LA SOCIÉTÉ LIBRE POUR L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DE L'ENFANT

En 1899, sur l'initiative de M. F. Buisson, professeur de science de l'éducation à la Sorbonne, s'est constituée une société pour l'étude psychologique de l'enfant. L'idée qui a présidé à sa création peut se résumer en deux mots : nécessité de donner pour base à l'éducation une connaissance plus précise de la psychologie infantile, profit réciproque que doivent retirer les psychologues de profession ou de laboratoire et les éducateurs à mettre en commun leurs observations, à confronter les résultats de leurs recherches, à confirmer, compléter ou corriger les unes par les autres leurs idées et leurs méthodes mêmes. C'est là ce qui donne à la société son caractère propre : elle est une association de travailleurs.

Elle a commencé par tâtonner un peu avant de trouver sa voie. Au début, elle a surtout vécu de communications personnelles qu'on venait écouter et discuter. Puis elle a organisé des enquêtes par questionnaires; ces questionnaires ont porté sur des sujets, les uns d'ordre proprement psychologique (le mensonge, le sentiment de la colère, les enfants indisciplinés), les autres d'ordre plutôt pédagogique (récompenses, jeux des écoliers, etc.); plusieurs ont donné lieu à des rapports d'un réel intérêt. Enfin, depuis deux ans, sur la proposition de son président, M. Alf. Binet, et de son secrétaire général, M. J. Boitel, la société a inauguré une nouvelle méthode de travail qui a déjà donné les meilleurs résultats : on a constitué un certain nombre de commissions d'étude, travaillant en petit comité, s'attachant à un programme défini, discutant un certain nombre de points précis. Ces discussions ne consistent nullement à exposer, et à opposer les unes

aux autres, des théories ou des conceptions *a priori*, mais à poser un problème bien limité, à rechercher par quels procédés d'investigation il y aurait chance d'en faire avancer la solution positive, de trancher expérimentalement une difficulté, d'éclairer une obscurité. La technique de la méthode à suivre est l'objet de l'examen le plus attentif; on confie à quelques travailleurs de bonne volonté le soin d'en tenter une première application, les résultats obtenus sont apportés en séance, on aperçoit mieux les lacunes qui subsistent, les causes possibles d'erreur, les points complémentaires qu'il importe d'élucider, et l'on poursuit de nouvelles investigations, en profitant de l'expérience acquise. Plusieurs de ces commissions (en particulier celles de la mémoire, de la fatigue intellectuelle, des sentiments moraux, de graphologie, des anormaux, etc.) ont commencé et même poussé assez loin des travaux d'une véritable importance. Je ne puis signaler ici, même rapidement, les résultats obtenus, et je dois me borner à renvoyer au *Bulletin* qui en contient le résumé.

Je voulais seulement signaler à l'attention des psychologues et des pédagogues cette utile et active société qui, sans bruit, a déjà fait de bonne besogne et qui en fera de plus féconde encore, quand seront venus à elle tous ceux qu'intéresse l'étude de l'enfant et qui estiment que notre vieille pédagogie a besoin, pour se renouveler, de substituer à un empirisme, qui d'ailleurs n'est pas sans valeur, une psychologie infantile vraiment expérimentale et scientifique.

P. Malapert.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik.

Tome 124 (1904), 248 p. in-8°.

L. Büsse. *Emmanuel Kant.* (Allocution au corps des étudiants de Königsberg à l'occasion du centenaire de la mort de Kant). — Que peut être Kant pour la jeunesse studieuse de notre Université? Selon un mot de Kant lui-même, le professeur d'idéal, et en même temps le professeur idéal. « Avec tous ses petits défauts et faiblesses, ses lubies et son pédantisme, Kant est le type du professeur allemand de la bonne vieille race, et en même temps un Prussien, un vrai Allemand : savant, profond, probe et consciencieux, appliqué, franc et pieux, sincère jusqu'à la moelle de son âme, loyal et résolu, craignant Dieu et rien d'autre sur la terre. »

P. Beck. *Théorie de la connaissance de la pensée primitive* (fin).

— Le rejet dans le passé qui caractérise le souvenir est surajouté à l'image en tant que telle. La notion de temps a comme origine le sentiment de contraction et d'extension des muscles, comme le montrent les langues anciennes (par exemple l'hébreu) qui ne distinguent pas le passé et l'avenir, mais l'action qui s'accomplit et l'action accomplie. Puis le temps est devenu la conscience d'un rythme, soit du rythme de nos contractions musculaires, soit du rythme des phénomènes naturels. Ce que nous appelons souvenir, comme ce que nous appelons imagination, possède pour les primitifs une réalité, mais différente de la réalité sensible du présent. (Insuffisance de la théorie de Spencer expliquant par les rêves la représentation extra-sensible des ancêtres.) Preuves que dans la pensée du primitif l'avenir existe comme une réalité suprasensible. Le temps vient se perdre avant et après dans l'éternité. Les concepts ont aussi une réalité correspondante dans le monde suprasensible. De la représentation des gaz et des ombres, considérés comme ce qui est insaisissable par le toucher, sont sortis par évolution les caractères de suprasensible, puis de non-sensible, enfin de subjectif. — Relations entre la théorie de la connaissance préhistorique et les formes de pensée de la philosophie grecque primitive. La théorie de la connaissance des anciens philosophes repose sur le même postulat que la pensée primitive : le réalisme naïf. Il y a différentes classes de réalités et dans chaque classe de nombreux degrés. La théorie platonicienne des Idées, c'est la pensée moderne se dégageant des façons de penser communes à tous les peuples primitifs. — L'auteur a tout à fait raison de conclure que la méthode suivie dans cette étude serait d'une grande utilité pour l'intelligence de l'histoire de la philosophie antique.

G. v. Glasenapp. *La valeur de la vérité.* — Toute connaissance d'une vérité signifie une liaison, et même aussi une union de l'esprit connaissant avec certains autres éléments appartenant à l'ensemble de l'univers. La valeur de la vérité en soi (abstraction faite de ses conséquences pratiques) ne peut se concevoir que d'un point de vue métaphysique ou religieux : la connaissance se rapporte à ce par quoi une âme consciente s'unit à quelque autre chose de la réalité, c'est-à-dire au devoir-être, au but idéal vers lequel tend l'évolution du monde, le souverain bien étant l'unification de toutes choses. Seule la doctrine de l'un-tout fournit un support à la valeur de la vérité. Le progrès intellectuel et le perfectionnement moral, comme la joie de connaître et celle de faire le bien, sont au fond analogues. Rapports de la vérité et du bien moral. Conflits possibles, dans lesquels la vérité doit être sacrifiée, rentre dans le domaine du non-devoir-être. Cas où le mensonge est moral. Toute la valeur de la vérité, comme du bien, repose sur sa capacité de nous unir avec l'absolu; elle n'est qu'une fin seconde.

H. Schmidkunz. *Encore sur les valeurs.* — Examen rapide du « Fondement psychique d'une théorie des valeurs » de Kreibig.

G. Ulrich. *Conscience et personnalité.* — Si la conscience est l'univers, d'où vient que dans cet univers elle distingue quelque chose dont elle fait le moi? Telle est la question qui sert de point de départ à cette « contribution à la métaphysique ». Mais celle-ci ne contient guère, à mon avis, qu'une psychologie très élémentaire, malgré deux soi-disant lois de la volonté et de la perception, très compliquées et confuses. En fait de métaphysique, on n'arrive pas à voir si l'auteur est partisan du solipsisme ou de l'existence d'autres consciences que la sienne, et d'une conscience divine distincte, ou si plutôt il ne juxtapose pas ces différentes théories opposées, avec l'illusion de les concilier.

W. Waetzoldt. *Sur le problème d'une esthétique normative.* — Une esthétique normative n'est possible que sur le fondement d'une psychologie empirique, mais elle n'en est pas moins possible.

Ed. de Hartmann. *Energétique, mécanique et vie.* — Nécessité de compléter l'indétermination des lois énergétiques par la mécanique moléculaire. Distinction entre les forces centrales et les forces non-centrales, dont les secondes se caractérisent par l'absence d'un support matériel, et dont il se peut qu'il y ait lieu de faire une mention expresse dans l'énoncé du principe de l'inertie. Sur le rapport des processus vitaux à l'énergétique et à la mécanique, trois principales hypothèses sont possibles : la vie est soit un cas particulier de l'énergétique et de la mécanique, soit un domaine extérieur aux deux, soit soumise à l'énergétique, mais supérieure au déterminisme mécanique. L'auteur élimine les deux premières et considère la troisième comme rendue possible par la division des forces en centrales et non-centrales. Quelle place tient la vie dans le processus de dégradation de l'énergie (second principe de l'énergétique)? Les êtres protoplasmiques ne peuvent exister qu'entre un maximum (coagulation de l'albumine) et un minimum (congélation de l'eau) de température. Les êtres inférieurs ont une capacité d'adaptation d'autant plus grande qu'ils sont inférieurs; l'homme, l'être supérieur, a la moindre faculté d'adaptation organique, mais il la remplace par l'adaptation technique. La vie dépend intimement des plantes qui dépendent elles-mêmes de la lumière. La terre est à ce point de vue la planète la plus convenable. Examen de l'hypothèse des organismes non protoplasmiques (Fechner, Preyer). Il ne peut pas y avoir à l'avenir d'autres organismes que des organismes protoplasmiques, et la vie finira avec leur vie. Les conditions de la vie sont une certaine température, la simultanéité et la possibilité de transformation réciproque de deux formes d'énergie dont l'énergie chimique, un certain degré des différences d'intensité (potentiel). Rapport de la question de la cessation de la vie à l'optimisme et au pessimisme.

M. Wentscher. *Critique du parallélisme psychophysique.* — L'auteur part de l'examen du livre de Büsse, *L'Ame et le Corps*, dont il loue l'objectivité. Néanmoins Büsse a un parti-pris : il est adversaire du parallélisme, partisan de l'action réciproque. La seule étude

sérieuse où la question soit envisagée dans une attitude paralléliste est un article de Paulsen (*Zeitschrift*, t. 123), à la critique duquel s'attache l'auteur. De ce que le physicien néglige la causalité psychique, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'existe pas, de même que pour la réalité psychique également négligée par lui. Paulsen a tort de croire que l'admission d'une causalité psychique soit le retour au miracle. Il n'y a aucune nécessité que tous les phénomènes d'une même science et à plus forte raison de l'ensemble de la nature forment une chaîne fermée et soient soumis à une forme unique de causalité. La doctrine du parallélisme fait fi de l'expérience pour des raisons *a priori*. Double interprétation possible de la théorie des « deux faces de la réalité » et passage plus ou moins inconscient des parallélistes de l'une à l'autre selon les besoins de leur cause. Le nœud de la question est de savoir si l'action « transsubjective » d'un être sur un autre est physique ou psychique. La seconde interprétation, sous le nom de parallélisme, soutient en réalité l'action réciproque. Comment expliquer dans l'hypothèse paralléliste la perception, c'est-à-dire un processus psychique résultant d'un phénomène physique? Le parallélisme est insoutenable sous la forme monadiste que lui donne Paulsen. Resterait à examiner ce qu'il vaut sous la forme moniste ou panthéistique.

G. Gerber. *Le sentiment religieux*. (Posthume.) — Le sentiment religieux n'est pas inné à l'humanité, mais se développe parallèlement à sa réflexion. Son unique fondement est une certaine disposition naturelle à l'homme, enfermé dans la vie et dans l'action du Tout et qui cherche une cause agissant dans le Tout. C'est une extension analogique du concept de la cause qu'est le moi en nous à la cause de la vie et de l'action de l'univers. Le sentiment naturel à l'homme du moi comme cause de l'action émanant de nous devient le sentiment religieux quand l'homme, par suite des circonstances, fait l'expérience de l'insuffisance du moi comme cause de son vouloir et de son action. Le moi apparaît comme cause limitée, bornée au cercle de sa vie propre. Un sentiment naturel présente à l'homme l'unité de son moi comme cause de son action ; par le sentiment religieux il éprouve dans cette unité active de son moi un effet, une action de la cause divine.

G. H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr Rogues de Fursac. — *Les écrits et les dessins dans les maladies nerveuses et mentales*. In-8°, Paris, Masson.

E. Ferri. — *La sociologie criminelle*, 2e édit. In-8°, Paris, F. Alcan.

V. Monod. — *Les persécuteurs et les martyrs; Étude de psychologie religieuse*. In-8° (brochure), Mazamet, Carayol.

Sentreul. — *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote.* In-8°, Louvain.

A. Cazes. — *Pierre Bayle : sa vie*, etc. In-12, Paris, Dujarric.

L'année psychologique, par A. Binet (11e année). Paris, Masson.

Dody. — *Les questions sentimentales en sociologie.* In-12, Paris, Giard et Brière.

Hamon. — *Le socialisme et l'anarchisme.* In-8°, Paris, Sansot.

F. David. — *Esquisse de la science du bonheur.* In-12, Paris, Giard et Brière.

H. Odier. — *Essai d'analyse psychologique du mécanisme du langage dans la compréhension.* In-8°, Berne, Schettling Spring.

Mead. — *New Upanishad* (trad. angl.). Paris, Art indépendant.

Stephens. — *The Childs and Religion.* In-12, London, Williamsand Norgate.

Raich (Maria). — *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Individualismus.* In-8°, Tubingen, Mohr.

Jerusalem. — *Die Aufgaben des Mittelschullehrers.* In-8°, Wien, Braumuller.

Lagerberg. — *Das Gefühlsproblem.* In-8°, Leipzig, Barth.

E. Mach. — *Erkenntnis und Irrtum.* In-8°, Leipzig, Barth.

Th. Lipps. — *Psychologische Studien.* In-8°, Leipzig, Durr.

Chalupny. — *Uvod do sociologie.* In-12, Prague.

J. Petrovici. — *Paralelismul psicho-fisic.* In-8°, Bucarest, Socecu.

V. Vivo. — *La sanidad social y los obreros.* In-12, Barcelona.

Dr Yvert. — *Identificacion por las impresiones digito-palmares.* In-8°, La Plata, Gasperini.

Las Plasas. — *La Politica.* In-12, Barcelona, Arolas.

D. Ruiz. — *Genealogia de los simbolos.* In-12, Barcelone, Heinrich.

Carreras y Artau. — *La filosofia del derecho en el Quijote.* In-12, Barcelona.

C. Vaz Ferrein. — *Ideas y observaciones.* In-8°, Montevideo, Bareirro y Rames.

C. Caviglione. — *Il rimorso : saggio di psicologia e metafisica.* In-8°, Torino, Baravalle.

Van Vloten et Land. — *Benedicti de Spinoza Ethica.* In-8°, Hagæ Comitum Nijhoff.

M. Parena. — *Che cos' e il bello : schema d'un' estetica psicologica.* In-8°, Milano, Höpli.

B. Spaventa. — *Da Socrate à Hegel.* In-8°, Bari, Laterza.

Mondolfo. — *Il dubbio metodico e la storia delle filosofia.* In-8°, Padova, Drucker.

Mondolfo. — *La teorie morali e politiche di Helvetius.* In-8°, Padova.

Arrighi. — *La Storia della matematica.* In-12, Roma, Paravia.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

SUR LES LOIS DE LA SOLIDARITÉ MORALE

I

Selon d'éminents sociologues contemporains, chacune des sciences, entre lesquelles se répartit peu à peu le domaine de la philosophie sociale, doit enfanter un ou plusieurs arts dont l'ensemble constituera une nouvelle pratique sociale destinée à remplacer la morale de l'effort. Nous ne pouvons concevoir ainsi les rapports de la pratique sociale et de la science. Une théorie synthétique de la conduite sociale nous semble indispensable, soit parce que les phénomènes sociaux sont interdépendants, soit parce que chacune des sciences sociales définies doit pour se constituer mutiler la réalité et se contenter de vérités approchées, toujours très éloignées de la pratique.

Cette étude intermédiaire entre la pratique et les sciences sociales (psychologie collective et ethnique, sociologie génétique, économie sociale, criminologie) est la recherche des lois (ou conditions) de la solidarité morale. Elle n'a pas un domaine propre, distinct de celui des sciences spéciales, car elle se propose d'en dégager les conclusions communes et de formuler ainsi des vérités que les différents arts sociaux (pédagogie, pénologie, politique appliquée) pourront prendre pour principes ou pour critères.

Cette étude relève-t-elle de la science ou de la philosophie? Sans doute elle doit être autre chose qu'une simple critique de concepts et exige un examen minutieux des données scientifiques. Cependant elle resterait stérile si, de propos délibéré, elle écartait le problème le plus général de la philosophie morale, le problème du mal et de la conscience du mal. Nous estimons donc ne pouvoir rester neutre ici entre les deux notions de la solidarité qui ont partagé la philosophie sociale depuis plus d'un siècle, la notion criticiste et la notion positiviste. Selon les criticistes, on le sait, la conscience de la solidarité implique nécessairement celle d'un mal moral inhérent à la volonté personnelle et favorisé par les conditions sociales. Les hommes sont solidaires dans le mal avant d'être

solidaires contre le mal[1]. La solidarité suppose la moralité sans en rendre compte. Selon les positivistes, la solidarité est la dépendance réciproque de chaque individu envers ceux qui composent sa génération et la dépendance unilatérale de chaque génération envers les précédentes. Elle se confond donc avec la socialité à laquelle la moralité est réductible. Elle offre l'unique critère objectif du bien moral, puisque le mal est la lésion de la solidarité et le bien l'obéissance automatique à ses exigences. Les exigences de la pratique sociale imposent l'examen de ce problème. On ne peut l'éluder sous prétexte que les moyens d'information dont dispose la science objective ne permettent pas d'en espérer la solution. La logique interdit aussi cette éclectisme complaisant qui tire toutes les applications pratiques impliquées dans la conception criticiste après l'avoir discréditée scientifiquement.

II

Nous appelons *lois de la solidarité morale* celles des lois sociologiques qui conditionnent la formation et la dissolution du caractère collectif. Il ne peut y avoir solidarité morale, au sens explicite du mot, que là où il y a caractère, car c'est seulement par analogie que l'on peut parler de solidarité entre les éléments inconscients d'un organisme. La solidarité n'existe que là où la responsabilité est au moins possible, puisque, par définition, la solidarité est la responsabilité collective d'une dette *in solidum*. Réciproquement, dès qu'il y a caractère collectif il y a sûrement solidarité morale puisqu'un même acte, une même conduite peut être imputé solidairement à chacun des membres d'un groupe comme à l'ensemble que leur agrégat constitue.

Mais la formation et la dissolution d'un caractère collectif ont-elles des lois, c'est-à-dire des conditions? La validité de toute la sociologie, théorique et appliquée, dépend de la réponse donnée à

1. Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und dann erhalten, so Kann er sich leicht überzeugen dass sie ihm nicht so wohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen in Verhältniss oder Verbindung steht... Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und damit verbundene feindselige Neigungen besturmen alsbald seine an sich genugsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. (Kant, Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft. Der philosophischen Religionslehre drittes Stuck. Hartenstein. Bd. VI, S. 261.)

cette question. Nous estimons qu'il suffit d'avoir constaté, à l'aide de procédés certains, l'existence du caractère collectif pour ne pouvoir refuser une réponse affirmative. La notion de la causalité naturelle serait tout entière en défaut si l'existence d'un caractère collectif, celle d'un caractère national ou corporatif, entre autres, pouvait être inconditionnelle. Les manifestations d'un caractère collectif présentent une série d'événements liés dans la durée et dont chacun est, par suite, déterminé par la série de ceux qui le précèdent. Le caractère collectif ne peut se manifester si ce n'est par des états déterminés. Il y a plus : son existence ne peut être séparée d'un ensemble d'antécédents psychologiques et de conditions naturelles. Par exemple, on ne peut se représenter le caractère collectif d'un groupe isolé d'un milieu géographique qui en conditionne, au moins extérieurement, l'unité, qui en conditionne aussi la sustentation, en stimulant d'une façon ou d'une autre le travail de ses membres. Bref, s'il est possible que l'analyse abstraite, poussée au dernier terme, isole la notion du caractère personnel de la causalité naturelle, par contre la causalité naturelle est impliquée dans la notion même du caractère collectif. Il suffirait donc de définir les conditions permanentes du caractère collectif pour posséder et formuler les lois de la solidarité morale.

L'histoire *lato sensu* constate l'existence des caractères collectifs. On peut même penser qu'elle n'a pas d'autre objet. L'histoire est l'observation indirecte du devenir humain, par suite l'étude de la variabilité des types sociaux. L'histoire se perdrait dans l'infini et l'indéterminé si elle prétendait suivre la variation jusqu'à son extrême limite, le cas individuel et fugitif. Il faut donc que l'historien trouve entre la notion de l'espèce et celle de l'individu une notion intermédiaire qui offre à la science la saillie à laquelle elle puisse s'attacher, j'entends la répétition du même fait. Telle est pour l'historien la notion du caractère collectif. Il n'y aurait pas d'histoire si l'on ne pouvait attribuer aux tribus, aux nations, aux races, aux églises un minimum de réalité. Le nominalisme pur, absolu, mettrait l'historien en face d'événements sans liaison. L'activité individuelle n'est pas pour cela mise en dehors du point de vue historique, mais l'action de l'individu n'aura d'intérêt qu'en raison de sa connexité avec l'activité et la continuité d'un groupe plus ou moins défini et étendu. On ne peut faire la biographie d'un homme, fût-il de ceux que l'on appelle les penseurs solitaires, sans constater la réaction qu'il exerce sur une existence collective. A plus forte raison toute histoire qui dépasse la simple biographie est-elle une constatation du caractère collectif.

Cependant l'historien se préoccupe d'ordinaire assez peu de découvrir les conditions générales de la formation et de la dissolution du caractère collectif (tribal, national, religieux, professionnel). Il semblerait que son ambition fût d'en suivre aussi loin que possible les variations en se défendant de rechercher le lien causal, comme si cette recherche devait rendre l'histoire dépendante de la psychologie ou même des sciences naturelles. Le fait est que l'on a parfois demandé à l'histoire d'être le témoin des lois que l'on peut constater plus directement sans son concours (association des idées, hérédité psychologique, sélection des races) : en ce cas la recherche historique ne peut tendre qu'à obtenir un supplément de vérification. Mais ne peut-il en être autrement? L'historien ne pouvait-il donner satisfaction à la causalité sans déduire hypothétiquement les lois qu'il étudie des lois de la psychologie physiologique ou de la biologie générale?

Entre l'histoire et la science déductive il y a place pour des lois empiriques suffisamment explicatives et que l'on peut demander à l'induction. La recherche de ces lois est la tâche propre du sociologue. Le point de départ, qui lui est commun avec l'historien, est la constatation des variations du caractère collectif, mais la constatation, non moins importante, des limites de cette variabilité lui permet de passer de la recherche purement historique à la recherche scientifique. L'histoire lui montre des cercles sociaux qui s'étendent, s'irradient, dans l'ordre économique comme dans l'ordre religieux, politique ou esthétique ; elle lui montre des peuples qui se pénètrent intellectuellement, des races qui se croisent, des ateliers sociaux qui se combinent. A ce phénomène général de l'extension des cercles sociaux correspond un accroissement de la variabilité en faveur de l'individu. L'art, le droit, la religion s'individualisent en même temps que les traditions s'affaiblissent, que la stratification des classes se brise, que la parenté perd son importance juridique et politique. L'esprit social s'ouvre aux inventions, aux innovations, aux modes en même temps que l'autorité des croyances collectives s'affaiblit même dans l'éducation des enfants les plus jeunes. Cette loi de la variabilité est la plus importante de l'histoire, mais si elle était la seule, il faudrait en conclure que l'unique loi sociologique du caractère collectif est celle qui en détermine la dissolution. L'apparition du caractère collectif dépendrait donc de facteurs non sociaux. Le caractère de la communauté se confondrait ainsi avec celui de la race, formé et conservé par les lois de l'hérédité. Mais cette explication n'est pas acceptable, car l'hérédité ne peut rendre compte que du renouvellement du caractère

individuel dans la durée : il n'y a pas de reproduction collective.

L'extension des cercles sociaux ainsi que la variabilité correspondante des caractères collectifs n'est pas l'unique donnée de l'histoire. La tendance du caractère collectif à la stabilité est une donnée non moins réelle et non moins importante. Sans doute elle frappe moins les yeux, car le domaine propre de l'histoire a été la civilisation occidentale qui depuis les peintures de l'Odyssée jusqu'à l'âge de la grande expansion maritime et coloniale est modifiée par une pénétration constante des peuples et une irradiation toujours plus grande des foyers de culture. Mais si l'on passe de l'Europe à l'Extrême-Orient et de là aux peuples, réputés incultes, des régions boréales, équatoriales ou désertiques, la tendance à la variabilité paraît toujours plus contenue par la tendance à la stabilité. La Chine et l'Inde ont été chacune le foyer d'une culture intense et qui s'est propagée sur une aire étendue. La culture chinoise s'est répandue du Siam jusqu'au seuil de la Sibérie et du Tibet jusqu'au Japon. La culture indienne avait pénétré par Java jusqu'aux confins de la Mélanésie. Enfin le bouddhisme avait été une première pénétration des deux cercles sociaux. Mais si la loi d'extension et de variation est visible dans l'histoire de l'Extrême-Orient, c'est cependant la tendance à la stabilité des caractères collectifs qui, par contraste avec le spectacle de l'Europe, a toujours frappé les historiens. Combien en Chine l'art, l'éducation, les institutions pénales et civiles, la vie économique ont peu changé depuis la fin de l'empire romain, en dépit des invasions barbares et de l'introduction de religions nouvelles! Quelle fixité du type moral, notamment chez les populations rurales! Quelle résistance la culture philosophique traditionnelle n'a-t-elle pas opposée soit aux prédications monothéistes, soit enfin à la science européenne! L'Inde brahmanique donnerait lieu à des observations du même genre. C'est d'ailleurs un lieu commun de parler de l'immutabilité de l'Extrême-Orient et de l'exagérer. L'intérêt sociologique qui s'y attache est que nous avons là une expérience propre à mettre en lumière les tendances profondes des agrégations humaines à la stabilité collective et à la souveraineté de la tradition.

L'ethnologie des peuples dits à tort « incultes » rend cette tendance plus manifeste encore. Avec raison Gabriel Tarde avait relevé la puérilité de la thèse qui cherche chez les populations sauvages les témoins fidèles de l'organisation et de la culture préhistoriques des peuples civilisés, comme si ces populations avaient pu rester immuables depuis la fin de la période quaternaire. Nous croyons comme lui que l'on peut retrouver les preuves convain-

cantes de la variabilité de populations telles que les Polynésiens, les Mélanésiens, les Bantous, les Nègres africains, etc. On ne peut douter non plus que la loi d'extension des cercles sociaux n'ait fait sentir son influence chez les peuples de l'Amérique pendant la phase précolombienne. Néanmoins l'on s'explique dans une certaine mesure l'erreur des sociologues vulgaires, même quand on ne la partage pas. La stabilité du type politique, économique, religieux contient ici dans une très grande mesure la tendance à la variabilité et elle concorde partout avec l'exiguïté des cercles sociaux. Cette stabilité générale n'exclut d'ailleurs nullement ces rythmes des passions collectives, ces modes, ces bizarreries, ces influences individuelles auxquelles Renouvier attribuait une importance exagérée [1]. Dès qu'une race sauvage est soustraite à l'influence des envahisseurs par la nature même du territoire qu'elle habite, la fixité du caractère collectif y devient la règle. On a constaté récemment chez les Esquimaux de l'Alaska et de la Terre du Roi-Guillaume toutes les croyances, tous les usages, toute l'organisation sociale observés chez les Esquimaux du Groenland au début du XVIII[e] siècle [2]. Cette stabilité s'oppose par elle-même à l'extension et à la pénétration des cercles de culture, conditions qui partout favorisent la variabilité.

De ces deux observations auxquelles conduit également l'analyse de l'histoire, il est aisé de conclure que les lois de la solidarité morale sont avant tout les lois psychologiques et sociologiques qui déterminent la stabilité du caractère collectif. Quoique la variabilité du type social et l'extension des cercles sociaux (le progrès, pour nous servir du terme populaire) soient les phénomènes qui retiennent le plus facilement l'attention des historiens, néanmoins il faut n'y voir que des atténuations de la stabilité qui reste le phénomène primaire. Les survivances, c'est-à-dire au fond la persistance latente des types sociaux les plus effacés en apparence, les luttes politiques si fréquentes et si intenses contre les tendances régressives, tout nous atteste que les sociétés les plus variables conservent une grande stabilité. La vie sociale à elle seule enseignerait que l'espèce humaine est beaucoup plus instinctive que la psychologie ne l'a longtemps professé, quoique l'instinct ait chez

1. Renouvier, *Le personnalisme*, II[e] partie. Sociologie du personnalisme, chap. XVII, notamment p. 142.

2. V. Wladimir Tenicheff, *L'activité de l'homme*, IV[e] partie (Cornély, Paris, 1898). L'auteur y compare le tableau de l'état social des Groenlandais esquissé par David Cranz (*Historie von Grönland*) à celui que l'on trouve dans la relation du voyage de Klutschek à la terre du Roi-Guillaume (Als Eskimo unter den Eskimo, 1881).

elle une très grande plasticité et soit d'ailleurs constamment désorienté par la complexité des conditions d'existence.

Nous devons reconnaître qu'ici l'éthologie collective est peu avancée. Cette science expose des *desiderata* plutôt que des vérités acquises et son imperfection affecte toute la philosophie sociale, dont elle serait d'après Mill la branche maîtresse. Cependant l'essai méritoire de Brinton montre que tout n'y est pas à découvrir[1]. On a reproché à Brinton d'avoir fait œuvre d'anthropologiste plutôt que de sociologue. Le reproche n'est pas entièment immérité. Cependant la première partie de l'œuvre, consacrée à l'esprit ethnique, résume des faits généraux bien établis et peut servir de point de départ à l'éthologie sociale.

Le caractère collectif se présente à nous comme celui d'un homme moyen, soumis à des variations limitées, en sorte que les tendances communes au grand nombre soient assez puissantes pour neutraliser constamment les tendances originales des individus, tout en n'offrant aucune résistance aux courants d'émotions et de croyances et même aux épidémies psychiques qui sont toujours possibles dans une agrégation humaine. Le caractère collectif est ainsi le substratum des institutions politiques, religieuses, judiciaires, éducatives. Selon une observation que l'on trouve déjà dans l'*Anthropologie* de Kant, il survit même aux migrations des peuples, comme le prouve la persistance du caractère anglo-saxon dans l'Amérique du Nord et en Australie, du caractère normand au Canada ou du caractère espagnol dans l'Amérique du Sud. A plus forte raison survit-il aux révolutions locales, sans être grandement affecté par les révolutions politiques les plus considérables.

Un faisceau d'habitudes, sinon héréditaires, au moins en harmonie avec les dispositions héréditaires, tel est donc le caractère collectif. Mais comment ces habitudes se forment-elles? Les historiens et les ethnologistes ont peut-être été trop peu désireux de nous l'apprendre. Les explications tirées de la suggestion ne sont guère satisfaisantes. Le progrès de l'éthologie serait peut-être plus rapide si l'on y faisait intervenir la notion des forces sociales. Mais il ne faudrait pas, ainsi que l'a fait Ward, ne considérer que les forces destructives. Les forces productives et les forces intellec-

1. Daniel Brinton, *The bassis of social relation. A study in ethnic sociology*, Londres, Murray, 1902. Brinton affirme la réalité du caractère et de l'esprit ethniques et la démontre ingénieusement. Il en étudie la variabilité normale et pathologique et la rattache à ses conditions somatiques. Chez nous la critique sociologique n'a peut-être pas rendu à cette œuvre l'hommage dont elle est digne. (C'est d'ailleurs une œuvre posthume éditée par les soins de l'Université colombienne.)

tuelles doivent être considérées comme plus efficaces encore.

La sociologie anglaise, plus soucieuse des caractères que celle du continent, a frayé la voie à l'éthologie en faisant la distinction célèbre des sociétés militaires et industrielles. L'erreur de Spencer a peut-être été de superposer cette classification à la théorie de l'organisme social. Mais elle pourrait reprendre en grande partie sa valeur si nous substituions la notion du caractère collectif à celle de la société. Toutefois cette classification devrait être profondément modifiée dans le détail; il y faut faire une place aux forces ntellectuelles dont Spencer n'a pas assez distingué les effets de ceux des forces industrielles; il faut surtout éviter d'attribuer aux forces militaires les effets des forces productives élémentaires. Spencer dérive trop complaisamment du militarisme toute cette socialité automatique qui tire son origine des communautés agricoles primitives, et c'est ainsi que les sociétés et les races les plus pacifiques, celles de l'Extrême-Orient notamment, ont été rattachées au type militaire.

Les sociologues anglais du xixe siècle auront néanmoins énoncé une vérité fondamentale que l'éthologie collective peut retenir. Toute synergie sociale a pour effet d'exercer et de développer chez les individus certaines tendances et d'en atrophier d'autres. Une synergie militaire affaiblit la tendance aux émotions tendres et à la pitié, tandis qu'une synergie commerciale exerce et fortifie la disposition à transiger. *Le caractère collectif est donc toujours en rapport étroit avec les forces sociales qui se forment au sein du groupe et y deviennent prépondérantes.*

La synergie sociale complète est à la fois destructive ou défensive, productive et intellectuelle, car sans l'un de ces systèmes de forces, la civilisation ne peut se concevoir. Il est contradictoire de supposer l'existence d'une société dont la puissance collective serait exclusivement intellectuelle, car toute force intellectuelle tend à réagir sur le monde extérieur et à approprier les forces naturelles à la production en vue d'assurer la conservation de l'espèce. L'existence d'une force collective intellectuelle implique donc celle d'une puissance productive. Mais aucune force productive ne serait durable si elle n'était pas complétée par une force défensive et destructive; elle serait aussitôt la proie du parasitisme humain, animal ou même végétal. Les trois forces sont donc complémentaires et on les retrouve à quelque degré dans tout agrégat humain durable qui tend toujours à les produire.

Mais le témoignage commun de l'ethnologie et de l'histoire nous apprend que ces forces ne sont pas, dès l'origine, susceptibles

d'un développement égal et harmonique. L'essor des forces destructives précède celui des forces productives, soit parce que la réaction réflexe sur le monde extérieur se manifeste plus aisément par la destruction que par la construction, soit parce que les instincts de conservation, qui sont les ressorts de la puissance défensive, sont plus aisés à discipliner que toute autre tendance. La chasse, la pêche, la guerre sont donc les premières manifestations, les premiers usages des forces collectives. Les instincts migrateurs qui agissent à un très haut degré sur les peuples primitifs, comme en témoigne l'histoire des Malais et des Polynésiens, stimulent les forces destructives et compriment les autres. C'est pourquoi le caractère collectif est d'abord presque si universellement guerrier et prédateur.

De même l'essor des forces productives doit précéder celui des forces intellectuelles. L'opinion n'a de puissance dirigeante que là où des centres stables de population se sont formés. Or l'agriculture seule rend possible la constitution de villages permanents [1]. L'observation des races noires de l'Afrique nous met en présence d'une civilisation à laquelle les arts plastiques et la poésie font encore défaut, sans parler de la science et de la philosophie. La vie intellectuelle ne s'y élève pas au-dessus du proverbe, du chant de guerre, du chant satirique, de la formule magique. La puissance intellectuelle que met en œuvre un sacerdoce ou une classe de lettrés (tels que ceux de la Chine) est bien postérieure à la fondation du village. La raison en est sans doute que le travail manuel et surtout agricole, exercé d'abord par les femmes, était beaucoup plus disciplinable que le jeu de l'imagination, première manifestation de l'activité intellectuelle.

Les lois qui régissent le développement successif des forces sociales sont donc plutôt défavorables à la formation d'un caractère collectif harmonique et complet. La civilisation, ou l'équilibre des forces sociales, n'a pu avoir d'assise en dehors de hordes assez énergiques et puissantes pour détruire ou dompter les espèces animales en compétition avec l'homme. Les premières

1. Dans la belle et forte étude qu'il a consacrée aux origines de la civilisation rurale, Richard Lasch a victorieusement démontré que l'agriculture est, à quelque degré, un des moyens de subsistance de la plupart des peuples réputés chasseurs ou nomades. Il semble résulter des faits accumulés par lui que la nécessité d'un stade pastoral intermédiaire entre la vie de chasse et la vie agricole est l'opposé d'une vérité ethnologique. La puissance productive, sous la forme agricole, est à l'état de germe dans toutes les agrégations humaines, là du moins où le milieu géographique ne la rend pas impossible. (R. Lasch, Die Landwirthschaft der Naturvœlker, in *Zeitschrift fur Socialwissenschaft*, 1904.)

forces collectives ont donc concouru à l'apparition d'un type humain que caractérisaient en moyenne des tendances très peu élevées quoique utiles à la conservation des individus et à l'expansion de l'espèce. Dans quelques milieux assez favorables pour stimuler l'énergie productive aux dépens de l'énergie destructive, un type plus élevé a fait son apparition et s'est ensuite multiplié sans assurer pourtant l'essor des facultés que nous considérons comme les attributs humains par excellence. Les forces intellectuelles ont été longtemps comprimées et l'histoire de la civilisation nous apprend qu'elles ont fait difficilement équilibre aux forces inférieures. Elles n'ont été d'abord que d'assez humbles auxiliaires des forces militaires et économiques. Les types inférieurs du caractère collectif n'ont donc été modifiés que lentement. Certains caractères nationaux sont là pour en attester la persistance dans les milieux civilisés : tel est, par exemple, celui des Gitanos. D'autres caractères, tels que celui des Gaucho sud-américains, témoignent de la facilité avec laquelle se fait la régression éthique dès que le milieu extérieur est contraire à la conservation des forces civilisatrices. Le fait éthologique général, c'est la persistance des habitudes qui correspondent aux forces sociales les plus anciennement prépondérantes. De là résultent pour la solidarité morale certaines conséquences dont les sociologues ne semblent pas tenir un compte suffisant.

III

Les lois de formation du caractère collectif nous rendent compte de la solidarité indirecte qui unit la conduite du criminel à celle du groupe dont il fait partie. Seules, elles nous en rendent compte. La régularité des phénomènes criminels est à elle seule une énigme pour la théorie qui place le critère du fait social dans la contrainte externe, car à coup sûr une société ne contraint pas inconsciemment une partie de ses membres à transgresser les normes qu'elle leur impose consciemment. L'action des facteurs naturels n'explique pas non plus la répétition régulière des faits et leur périodicité. Rien de plus simple en apparence que la correspondance entre la fréquence des homicides et le climat méridional, entre la fréquence des attentats à la propriété et un climat froid, mais rien de plus mystérieux en réalité. Il est permis de voir dans les règles de conduite auxquelles une société se plie et qu'elle impose traditionnellement à chaque génération une condition de l'adaptation de son activité aux exigences du climat et du milieu

physique, mais comment présenter la criminalité, l'ensemble des infractions aux règles sociales comme une adaptation aux conditions de l'existence? De deux choses l'une : ou le crime est un réflexe, exprimant une correspondance immédiate entre le milieu physique et un besoin de l'organisme (tel le vol sous l'aiguillon du froid ou l'attentat à la pudeur au début du printemps), ou bien la correspondance est exprimée par la conduite normale et par les règles morales ou juridiques qui l'imposent à l'individu dès sa naissance. Si l'on adopte la première solution, il faut admettre que la moyenne de la population a formé ses mœurs et ses institutions en surmontant les lois de l'adaptation et que par suite elle y échappe. Si l'on adopte la seconde, rien de moins explicable que la correspondance entre la répétition régulière des crimes et le climat ou la saison. Il est impossible en effet d'admettre que l'influence des conditions physiques produise deux adaptations opposées, dont l'une tende à détruire l'autre, une adaptation au travail et une adaptation au parasitisme, une adaptation à la paix sociale et une adaptation à l'homicide. Socialement les crimes sont des phénomènes de non-adaptation. Il est donc impossible d'en expliquer la distribution chronologique par une adaptation de la communauté aux conditions d'existence que le climat lui impose. Les sociologues qui nous expliquent la fréquence de l'homicide ou du suicide au début de l'été par la plus grande activité des rapports sociaux sont des esprits trop faciles à contenter.

La question change d'aspect si l'on fait intervenir la notion du caractère collectif. La criminalité peut alors être considérée comme la manifestation extrême de ce caractère et comme le symptôme de sa dissolution. Le caractère collectif se réalise en un type moyen qui peut subir d'amples variations. Tous les caractères individuels ne se subordonnent pas également aux conditions de l'existence collective. Une série de variations d'abord légères, puis progressivement amplifiées, rattache la conduite proprement criminelle à celle de l'homme moyen qui respecte en général les normes sociales (sans avoir peut-être une véritable moralité). Sous un climat froid, là où l'altitude ou la latitude rend les hivers longs et rigoureux, les besoins que la consommation des richesses peut seule satisfaire sont stimulés chez tous. Quand la puissance productive est constituée, on trouvera donc chez l'ensemble de la population des habitudes de travail et un esprit d'entreprise général. Tel est le caractère commun aux Anglais, aux Suisses, aux Néerlandais, aux Scandinaves. Mais de l'exagération de ce caractère résultera l'absence de scrupules en affaires et une instabilité professionnelle

dont le vagabondage est l'extrême conséquence. Sous un climat chaud, les passions de l'amour sont plus éveillées que les besoins économiques qui dérivent de la nutrition. Le caractère collectif sera médiocrement enclin à la cupidité, mais en revanche très travaillé par la jalousie et les penchants vindicatifs qui y font cortège. L'exagération du caractère social donnera lieu moins au parasitisme économique qu'à l'essor des actes sanguinaires, surtout dans la partie de la population qui se montre la plus impulsive.

Toutefois l'adaptation au milieu physique ne peut rendre compte du caractère collectif que très imparfaitement. Le caractère collectif n'est pas le produit immédiat de la nature extérieure, sauf chez les peuples qui n'ont pu créer et développer les forces sociales. Quand la statistique criminelle est sortie de la période d'enfance, elle a cessé d'attacher une importance capitale à la correspondance régulière entre la distribution des crimes et les saisons ou les climats. La criminalité d'un pays est beaucoup moins stable que son climat. La température de l'Amérique du Nord n'est pas devenue sensiblement plus chaude depuis la formation de l'Union américaine. Cependant la marche ascendante de l'homicide aux États-Unis est un fait bien connu [1]. Le climat de l'Allemagne n'a

1. L'accroissement rapide de l'homicide aux États-Unis dans le dernier quart du XIX[e] siècle a été mis en lumière par Bosco (*L'Omicidio negli Stati Uniti d'America*. Rome, 1897) et par Lombroso (*Delitti vecchi e nuovi*, 1902). L'étude inductive des causes du phénomène est due surtout à Henry M. Boies (*The science of penology*. The defence of society against crime. New-York et Londres, 1901). La répartition territoriale de l'homicide permet de faire le départ des facteurs sociaux et des facteurs climatologiques.

De 1882 à 1887 la moyenne annuelle des homicides est de.	1 587
De 1887 à 1892 elle s'élève à..............................	3 654
De 1892 à 1897 elle s'élève à..............................	8 872

Enfin dans les quatre dernières années (1897-1900) elle décroît et tombe à 7 965.

Néanmoins elle avait quadruplé en moins de 20 ans. Quelles qu'aient pu être les variations thermométriques et les variations économiques correspondantes, elles ne peuvent rendre compte d'un tel phénomène. La répartition territoriale des homicides n'indique nullement une concordance entre la température et le mépris de la vie humaine. Cinq États, groupés sur la frontière du Canada, n'ont qu'un homicide sur 38 000 habitants, taux qui se rapproche de celui de l'homicide en France (Massachusets, New Hampshire, Maine, Pennsylvanie, Vermont). Entre les États groupés entre le Pacifique et les Montagnes Rocheuses (Californie, Nevada, Utah, Orégon, Colorado, Washington, Wyoming, Montana, Nebraska et Missouri) et les précédents le contraste est complet. On y compte un homicide pour 4 000 habitants. — L'homicide est très fréquent également dans le groupe des anciens États esclavagistes du Sud (1 attentat en moyenne pour 4 500 habitants). La théorie des climats ne peut tirer parti de ces données. Sans doute la tendance à l'homicide croît aux États-Unis du nord au sud, et beaucoup plus rapidement que l'élévation de la température estivale, mais elle gagne plus encore en intensité de l'est à l'ouest et sous les mêmes lignes iso-

pas varié, croyons-nous, depuis 1860, non plus que celui de l'Angleterre (quelles que puissent être d'une année à l'autre les oscillations de la moyenne thermométrique [1]. Cependant la statistique allemande révèle une poussée régulière de la criminalité dans le premier de ces pays, tandis que dans le second les conditions s'améliorent graduellement. Des observations semblables pourraient être faites sur la marche des différents crimes en France et en Italie. Chez les peuples civilisés, la criminalité exprime un rapport entre le caractère collectif et les forces sociales. Le climat tombe peu à peu du rang de facteur à celui de simple modificateur.

L'accroissement des forces productives est le fait le plus saillant qui domine l'histoire sociale de l'Europe et de l'Occident tout entier au siècle dernier. Il a eu pour conséquence la dissolution des petits cercles économiques dont l'Allemagne avant 1866 et l'Italie avant 1860 offraient encore tant de spécimens. Or plus la dissolution de ces petits cercles a été rapide, plus grande a été l'impulsion donnée à la criminalité astucieuse et voluptueuse ainsi qu'à la criminalité précoce et au vagabondage. Selon une remarque de Bosco, la transformation économique de l'Angleterre s'est opérée au cours de deux siècles, celle de l'Allemagne en deux générations au plus. Ainsi il est aisé de voir quel rapport unit la criminalité à la dissolution d'un caractère collectif. En Allemagne et en Italie le caractère collectif reposait sur une vieille et stable organisation des forces productives. Le peuple allemand était en réalité une somme de petits peuples vivant chacun d'une vie économique traditionnelle sur laquelle se modelait le caractère commun. Les forces productives nouvelles ont détruit les petits cercles et les ont absorbés dans une vie nationale et mondiale beaucoup plus intense, qui tout d'abord ne rendait possible qu'un caractère collectif instable où les tendances à la dissolution luttent contre la tendance à l'organisation.

Cependant l'instabilité du caractère collectif n'est pas encore la criminalité. Les forces économiques modernes mettent les hommes dans l'impossibilité de travailler comme leurs ancêtres ; elles détrui-

thermiques. Le contraste entre les États de la Nouvelle-Angleterre et un camp de mineurs tel que le Nevada, dont la population est composée d'aventuriers, nous éclaire beaucoup plus que toutes les comparaisons thermométriques. Il en est de même de la lutte entre les deux races, noire et blanche, dans les États méridionaux. Le climat n'a agi sur les crises éthico-sociales que par l'intermédiaire des faits économiques et politiques.

1. M. Ferri explique tout par ces oscillations, en raison de leurs conséquences économiques, de la cherté du pain, du bon marché du vin, etc. Hypothèse trop compliquée et peu d'accord avec les faits.

sent de vieux types corporatifs et de vieux modes d'échange, mais elles ne portent ni au parasitisme, ni à l'homicide. L'ordre économique ancien, fondé sur le servage et la corporation municipale, n'était pas assez harmonique pour qu'il soit évident que sa chute définitive ait accru l'intensité des luttes d'intérêts et leur immoralité. La correspondance entre le mouvement de la criminalité et le progrès industriel serait donc énigmatique si l'analyse de la criminalité précoce ne venait nous en donner la clef.

Le caractère collectif se confondrait entièrement avec le caractère moyen et n'aurait ainsi qu'une existence abstraite et fictive s'il ne reposait pas sur l'action, inconsciente ou volontaire, qu'une génération exerce sur la suivante. La stabilité du caractère collectif dépend de l'accumulation des influences d'ordre éthologique dans une certaine direction pendant une série de générations. L'ensemble de la société, représentée le plus souvent par l'Église, exerce une pression sur la famille pour qu'elle soumette le caractère de l'enfant à une discipline définie. Le milieu domestique à son tour exerce ou atrophie les tendances selon la direction qu'il reçoit du milieu social large. Les familles qui se refusent à façonner leurs enfants sur le modèle communément accepté sont frappées de sanctions plus ou moins sévères, allant de la légère atteinte à l'honneur domestique jusqu'à la privation pure et simple des moyens d'existence. Cette accumulation des influences et cette sélection des familles ne sont possibles que si les grandes forces sociales, militaires, productives, intellectuelles, agissent dans un même sens d'une façon continue et harmonique, car en servant les nouvelles forces sociales, les familles aberrantes peuvent échapper à l'ostracisme. Toute transformation des forces sociales a pour conséquence indirecte un affaiblissement des traditions domestiques. La génération nouvelle est modelée moins exactement sur le type des générations anciennes. Le progrès de l'éducation devient donc possible, mais si le souci de l'éducation a été associé de longue date à la volonté de transmettre une tradition consacrée, l'indifférence pour la postérité risque de marcher de pair avec l'affaiblissement des traditions domestiques. Par cela même que l'on ne se soucie plus d'imposer à l'enfant le caractère qui correspond à un type social défini, on se désintéresse entièrement de la formation de son caractère. On restreint l'éducation à l'hygiène et à ce que l'on appelle à tort instruction, c'est-à-dire à la formation plus ou moins méthodique de l'habileté.

Il en résulte que l'instabilité du caractère collectif et l'affaiblissement de l'éducation sont des phénomènes connexes. De là pro-

cède la criminalitité précoce qui à elle seule rend compte de l'aggravation du taux de la criminalité chez les peuples qui ont réalisé les progrès économiques les plus rapides.

Dans la société contemporaine, l'homme est rendu criminel moins par une disposition définie à l'inimitié et à l'injustice que par *infantilisme*, par une insuffisante formation du caractère. L'*infantilisme psychologique* et le *parasitisme social* sont des phénomènes connexes. L'individu ne peut participer à la coopération volontaire, choisir sa place dans la division du travail que s'il a acquis un caractère suffisamment apte au contrôle personnel. Entre l'aptitude au travail et l'aptitude à la discipline personnelle et volontaire, il y a donc une corrélation constante. Le malfaiteur d'habitude est toujours un parasite social incapable de se plier à un travail régulier, et le parasite est tel, non parce qu'il ignore la technique d'un métier manuel, mais parce qu'il ne peut s'imposer l'effort constant exigé par le travail et surtout soumettre ses actes à la discipline professionnelle, si élémentaire qu'elle soit. Le vagabondage est la source principale de la criminalité contemporaine, car il est incoercible à la répression et, quoique peu dangereux en lui-même, il est l'école des formes les plus nuisibles du parasitisme. Or la corrélation est aussi étroite entre le vagabondage et la criminalité précoce qu'entre la récidive et le vagabondage, et ces trois phénomènes régressifs ont tous leur condition ordinaire dans l'instabilité des liens de famille.

En dépit de la partialité qu'inspire souvent l'étude de la criminalité précoce, nul phénomène criminologique n'a donné lieu à des investigations plus nombreuses et plus méthodiquement conduites. Les relations qu'il soutient avec la misère et la mendicité, avec l'exode rural, avec l'alcoolisme, avec les crises industrielles ont fait l'objet d'études précises, en France et chez les diverses nations européennes. On a fait mieux que de dépouiller les statistiques judiciaires. On a soumis à des enquêtes minutieuses la population enfantine des écoles de réforme et des colonies pénitentiaires. On en a étudié la provenance et on a pu constater que la maladie sociale de la criminalité précoce atteint très inégalement les régions d'un même pays. Elle sévit d'abord sur les grandes villes industrielles et leurs banlieues, puis sur les départements maritimes. Elle laisse à peu près indemnes les régions rurales, peuplées de familles agricoles traditionalistes, vivant en dehors des conditions du progrès économique.

Les pays les plus éprouvés par la criminalité précoce sont la France, l'Allemagne, la Belgique, la Hollande, l'Italie du Nord,

L'Angleterre est moins atteinte ou résiste mieux, surtout si l'on tient compte de ses conditions économiques et du développement de la vie urbaine chez elle. La Suisse est à peu près indemne. En Allemagne le délit précoce a progressé de 50 p. 100 alors que la population s'accroissait seulement de 25 p. 100. En Hollande les délits commis par les enfants ont doublé en vingt ans. En France le mouvement a été moins intense et moins rapide, mais l'origine en est plus ancienne [1].

On compte en France, en moyenne, 12 jeunes détenus pour 100 000 habitants. Or 21 départements, en 1901, dépassaient cette moyenne et envoyaient de 13 à 35 détenus dans les colonies pénitentiaires. Mais dans 21 autres départements la moyenne était loin d'être atteinte, car le nombre des détenus fournis aux colonies n'y dépasse pas 3. En comparant ces deux séries de départements, on peut découvrir inductivement les conditions de la criminalité précoce, conditions qui sont les mêmes dans toute l'Europe et aux États-Unis.

Les 21 départements qui pour 100 000 kabitants ne fournissent aux colonies pénitentiaires que 3 détenus ou moins sont tous situés dans les régions montagneuses du Massif central, des Alpes ou des Pyrénées. D'après l'enquête de Gromolard, la criminalité précoce est inconnue dans le département de la Lozère. Six départements n'envoient aux colonies qu'un détenu en moyenne, pour 100 000 habitants. Ce sont les Hautes-Alpes, la Corrèze, la Creuse, l'Indre, le Lot, le Puy-de-Dôme. A une exception près, ce sont en général des départements pauvres, sans industrie, où l'agriculture même est très arriérée et où les illettrés sont nombreux.

Au contraire les 21 départements où la moyenne est dépassée contiennent une ou plusieurs grandes villes industrielles, ou bien ils sont situés dans cette région océanique de l'Ouest qui prend une

1. « En 1841, l'ensemble des délits des mineurs n'atteignait pas tout à fait 13 500. En 1851, il dépassait 21 000. De 1851 à 1861 la montée persiste, mais l'ascension signalée n'est plus que de la moitié de l'ascension opérée dans la période précédente; elle nous amène à 25 000. De 1861 à 1872, l'accroissement continue sans doute, puisqu'il nous conduit à 28 000, mais avec une modération relative, qui, on le voit, se soutient. Allait-on voir bientôt la marche, non seulement se ralentir, mais s'arrêter? Non, car de 1872 à 1881 nous arrivons à 34 500, avec un accroissement nouveau de 6 000. Ce chiffre marque l'apogée, non de la hausse en chiffres absolus, mais de l'accélération du mouvement. En 1891, l'accroissement n'est plus que de 1 500; nous arrivons à 36 000. Enfin en 1900 nous avons la régression si désirée; elle nous ramène légèrement en dessous de 34 000 (exactement 33 935). Il est vrai que, dès 1901, le total remonte un peu; il atteint 34 457 et nous laisse ainsi à un niveau égal à celui qu'avait atteint la grande montée de 1872 à 1881. » (Henri Joly, *L'enfance coupable*, p. 6; Paris, 1904.)

grande part au commerce maritime et qui recrute la marine du commerce et des pêcheries. Nous y retrouvons Paris et sa banlieue, les régions industrielles de la Flandre, de la Picardie, de la Haute-Normandie, celles qui entourent Lyon, Saint-Étienne, Reims, Nancy, Nantes, Tours, et enfin presque tous les départements bretons et bas-normands[1].

DÉPARTEMENTS	NOMBRE DES DÉTENUS POUR 100 000 H.	DÉPARTEMENTS	NOMBRE DES DÉTENUS POUR 100 000 H.	DÉPARTEMENTS	NOMBRE DES DÉTENUS POUR 100 000 H.
Calvados......	35	Ille-et-Vilaine..........	20	re, Aisne, Rhône......	16
Seine.........	28	Meurthe-et-Moselle.....	20	Marne........	15
Seine-Inférieure..........	27	Manche.......	19	Loire-Infér^{e}...	15
Bouches-du-Rhône.....	24	Côtes-du-Nord.	17	Maine-et-Loire.........	14
Finistère......	24	Orne, Vosges, Indre-et-Loi-		Loire.........	14
Nord........	23			Meuse........	13
Eure.........	22				

La conclusion à laquelle on est ainsi conduit est paradoxale. L'éducation de l'homme social paraît échouer là où toutes les conditions de la culture sont réunies. On échappe au contraire au parasitisme infantile dans ces milieux ruraux et montagnards où le crétinisme est à l'état endémique, où rien ne vient stimuler l'activité intellectuelle et l'initiative économique. Mais cette conclusion serait superficielle, car elle ne tiendrait pas compte du phénomène de l'exode rural dont on a pu démontrer le rapport avec l'essor de la criminalité précoce[1]. La société rurale est beaucoup plus cristallisée que la société urbaine. Elle se compose de petits cercles où les individus sont fortement hiérarchisés, même quand tous sont soumis à des conditions d'existence également simples et rudes. La socialité y est donc automatique et les membres de la génération nouvelle sont facilement intégrés dans le groupe et subordonnés à l'existence collective. Mais cette cristallisation des sentiments et des habitudes est en quelque sorte extérieure au caractère personnel. La socialité contraint ici l'individu plus qu'elle ne le pénètre. Quand les exigences économiques conduisent la famille rurale dans la grande ville industrielle, elle n'y

1. Le rapport entre la criminalité précoce et l'exode rural a été bien mis en lumière par l'enquête d'Albanel, juge d'instruction près le tribunal de la Seine. « Les chiffres relevés sur les 600 familles qui font l'objet de mon enquête, écrit-il, indiquent que 390 étaient originaires de la province, 54 de l'étranger et 156 seulement de Paris. Ce sont donc les émigrants, les déracinés du sol natal qui fournissent le plus fort contingent. Les ruraux surtout ont une tendance à fuir les villages, pensant trouver dans les industries urbaines un travail moins dur, des salaires plus élevés, etc. » (*Le crime dans la famille*, ch. I, p. 6; 1900.)

résiste pas aux causes de dissolution et de dégénérescence. Elle offre une proie facile à l'alcoolisme, à la prostitution, au vagabondage parce que ses membres n'avaient pas de caractère.

Il y a donc une relation réelle, quoique bien souvent inaperçue, entre la socialité automatique et l'infantilisme dont le parasitisme procède. Nous ne croyons pas que l'infantilisme soit toujours congénital : ceci n'est vrai que des formes extrêmes, telles que l'idiotie, le crétinisme et l'imbécillité. Dans la majorité des cas, l'infantilisme psychologique est un phénomène d'arrêt dont les conditions sont plutôt sociales qu'organiques. La caractéristique de l'infantilisme, chez la plupart des sujets, est l'absence ou la faiblesse du pouvoir volontaire de contrôle. Des études pénétrantes qui ont été consacrées à la psychologie collective et individuelle des colonies pénitentiaires, il paraît résulter que l'altruisme n'est pas plus faible chez les jeunes détenus que chez les adolescents les plus normaux [1]. Les affections de famille, la camaraderie et l'esprit de groupe, l'esprit de clocher, le patriotisme et l'orgueil national sont au contraire des sentiments d'une très grande intensité et qui exercent un puissant empire sur leur conduite et leurs jugements. L'infantilisme est révélé chez eux par deux caractères négatifs, l'inertie mentale et l'absence de toute énergie volontaire. L'infantilisme ainsi limité est le fruit naturel de la vie grégaire ; il correspond à l'organisation spontanée des sociétés simples. Il ne peut être corrigé et dépassé que si le jugement personnel et la volonté de contrôle sont méthodiquement exercés, mais le traditionalisme est par lui-même un obstacle à cet exercice.

Le parasitisme résulte de l'infantilisme dès que s'effrite et se désagrège cette cristallisation des sentiments et des habitudes sur laquelle repose une tradition. Le vagabondage est la transition de l'un à l'autre et l'observation a montré que c'est le délit le plus naturel à l'enfant. Il semblerait au premier abord que le vagabondage fût l'antithèse de cette socialité traditionnelle qui règne chez les populations rurales, et, en effet, en France, les tribunaux prononcent peu de condamnations pour vagabondage dans ces régions où nous constations l'absence presque complète de la criminalité précoce [2]. Faut-il donc chercher la cause ou la condition

1. Nous avons ici en vue la série de mémoires publiés par M. Gromolard dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, notamment ceux qui figurent au tome XIX, n°s 125 et 126.

2. En France, dans la période décennale 1878-1887, le nombre moyen des individus poursuivis pour vagabondage et mendicité était de 66 pour 100 000 habitants. C'est là une moyenne purement mathématique qui ne correspond pas

du vagabondage dans l'essor des forces sociales, soit productives, soit intellectuelles, qui caractérisent la civilisation urbaine? Nullement, car le vagabondage est un phénomène régressif dû à un état d'instabilité psychologique et social. C'est l'incapacité de s'adapter à la division du travail, de choisir sa place dans l'atelier social et de s'y tenir. Si les forces sociales supérieures paraissent favoriser l'apparition des vagabonds, c'est qu'elles détruisent la cristallisation des habitudes sociales et mettent à nu un infantilisme latent jusque dans les milieux les plus socialisés. Ainsi disparaît la singulière contradiction que l'observation criminologique nous présentait.

IV

La criminalité résulte donc d'une dissolution du caractère collectif qui ne résiste à l'épreuve ni du progrès économique et intellectuel ni à celle que lui impose l'extension des cercles sociaux. Devons-nous, raisonnant par opposition, en conclure que la condition de la moralité elle-même est cet automatisme des habi-

aux faits sociaux réellement donnés. Les départements français se tiennent en général très au-dessus ou très au-dessous de ce nombre.

On comptait pour 100 000 habitants 237 poursuites pour vagabondage dans les Bouches-du-Rhône, 192 dans le Rhône, 170 dans l'Hérault, 156 en Seine-et-Oise, 143 en Seine-et-Marne, 132 dans la Seine, 123 dans la Seine-Inférieure, 121 dans les Pyrénées-Orientales, 118 dans le Var, 115 dans l'Eure, 113 dans l'Oise, 105 dans la Marne, 92 dans les Alpes-Maritimes, 92 dans la Mayenne, 89 en Meurthe-et-Moselle, 85 dans le Calvados, 84 dans la Gironde.

Vingt et un départements au contraire comptaient moins de 25 poursuites. C'étaient les départements du Plateau Central, de la région alpestre et pyrénéenne, et enfin la Corse.

On constate aisément que le maximum des condamnations est atteint dans les départements industriels dont la population est en majorité urbaine. Les délits de vagabondage et de mendicité sont rares au contraire dans les départements ruraux où la population est peu condensée et attachée au sol par le travail agricole.

Cette observation en appelle aussitôt une autre. *Ce sont les pays les plus pauvres qui fournissent le moins de mendiants et de vagabonds.* Le vagabond est rare là où le revenu imposable est faible, où la terre rapporte peu, témoin la région du Plateau Central. Le vagabondage est fréquent là où une partie de la population vit de revenus. Il semble que le vagabond et le rentier s'appellent l'un l'autre. Chose plus curieuse! les vagabonds sont d'autant plus nombreux que le département compte plus de livrets de caisse d'épargne et des dépôts plus importants dans ces caisses.

Le vagabondage est donc l'accompagnement anormal du développement industriel. Chez nous, il se distingue mieux que dans le reste de l'Europe des phénomènes de migration et de déplacement qui ont leur origine dans l'économie rurale. Il est même frappant que les départements du Plateau Central et des Alpes, dont les habitants émigrent chaque année en grand nombre à la recherche du travail dans des régions plus fortunées, soient ceux qui fournissent le moins de vagabonds.

tudes sociales et des croyances qu'une génération transmet à la suivante, quand toutes les causes de variation éthologique ont été comprimées ou éliminées?

Il n'est pas évident que la vérité morale objective puisse être découverte par des raisonnements aussi rudimentaires, par une application aussi simpliste de l'idée de cause. L'opposé de la criminalité est socialement l'innocence et l'innocence n'est pas la moralité. Une analyse un peu attentive du processus criminologique nous amène à conclure qu'entre la moralité et la socialité automatique il n'y a ni identité ni même relation permanente de condition à conditionné.

La stabilité du caractère collectif est acquise au prix de la disparition ou de l'affaiblissement de toutes les causes de variation. Elle a pour condition une pression générale et uniforme des générations adultes sur la génération en voie de formation. L'éducation ainsi conçue consiste à atrophier systématiquement (quoique peut-être inconsciemment) tous les facteurs de l'énergie personnelle, notamment toute disposition à penser par soi-même et à se donner à soi-même une maxime d'action. Selon une observation de Kant, on maintient ainsi l'entendement dans la condition d'un pupille perpétuel[1]. L'habitude et l'imitation du passé régissent ainsi l'homme tout entier. Sans doute le dérèglement des forces intellectuelles est ainsi prévenu comme le souhaitait Comte, car à proprement parler personne ne pense. Mais toute variation progressive est rendue impossible. C'est sous cet aspect que se présente la stabilité du caractère chez les Polynésiens, dans les sociétés de l'Extrême-Orient dont la civilisation chinoise a été longtemps l'idéal, chez les peuples musulmans et, jusqu'à une date récente, chez les Espagnols et les Hispano-Américains.

On est porté souvent à confondre cette stabilité du caractère collectif avec la moralité parce qu'elle résiste à certaines causes de dissolution et qu'elle écarte certaines formes de l'immoralité. Mais quand survient l'épreuve du progrès économique et intellectuel, cette opinion est convaincue d'illusion. Les populations les plus traditionalistes sont celles où le progrès industriel et scientifique désagrège le plus complètement les liens sociaux et abaisse le plus aisément les caractères. Elles ne tolèrent en effet aucune adaptation, aucune rénovation lente et régulière. La variabilité individuelle a été comprimée. Les transformations collectives sont seules possibles. Elles s'accompagnent d'une insurrection générale

1. *Anthropologie pragmatique*, tr. Barni, p. 47.

contre le passé moral[1]. Le type éthique traditionnel est alors radicalement discrédité et l'individu n'a plus aucun critère qui lui permette de juger sa conduite. Il n'en est pas ainsi chez les peuples où la stabilité du caractère collectif a été moins complète, où elle a toléré certaines divergences religieuses ou éthiques qui sont devenues des éléments de variabilité.

Il est de mode de célébrer un progrès lent et sans secousses qui opérerait dans les sociétés humaines comme dans le monde organique. Mais rien n'est plus difficile que d'assurer ce progrès pacifique. La réflexion seule en pose les conditions. *Les transformations sociales sont d'autant plus brusques et violentes que la volonté réfléchie et l'art y ont moins de part.* La régularité du progrès dépend d'une éducation générale qui non seulement tolère la variabilité des caractères individuels mais la favorise; elle suppose aussi un système d'institutions politiques et judiciaires qui laisse le champ libre à l'élaboration et à la discussion des idées. Rien n'est plus rare que les dispositions qui peuvent inspirer cette éducation et ces institutions. Elles sont rationnelles. elles ne sont pas sociales au sens que le positivisme attache à ce mot. L'histoire ne nous montre guère que différentes façons d'y rester étranger. Ou bien l'on comprime à tout jamais les causes de variation et de progrès, et l'on acquiert la paix sociale au prix de la décrépitude, ou bien l'on se résigne au progrès industriel et scientifique, mais au prix de crises au cours desquelles peut s'éclipser temporairement toute idée d'une norme morale. La première solution a été la plus généralement adoptée; c'est celle de l'Extrême-Orient et des Musulmans. La seconde a été celle de l'Occident révolutionnaire, avec la légère exception de l'Angleterre, de la Suisse et des Scandinaves.

La loi sociologique que l'on pourrait induire de l'observation historique et ethnologique, c'est *la tendance de chaque société à exagérer son type, en vue d'affermir son propre caractère et de le différencier de tout autre.* Cette loi empirique et éminemment contingente (sans laquelle cependant la solidarité morale ne peut être comprise) peut être ramenée elle-même par l'analyse à deux lois générales de la psychologie sociale. L'une est la loi de l'*unisson psychologique*, l'autre est la loi de l'*interaction des générations.* Elles sont trop connues toutes deux pour qu'il soit ici besoin de les

1. Le tableau de cette insurrection morale a été fait de main de maître par Guerrero (*Genesis del crimen en Mexico*; Mexico, 1901). — L'effet du progrès industriel sur les traditions morales d'une population espagnole traditionnaliste est clairement démontré par la statistique criminelle des Asturies (G. Azcarate, *La Criminalidad en Asturias*; Oviedo, 1900).

définir. Nous ne les rappelons que pour en montrer l'effet sur le caractère collectif.

L'unisson psychologique renforce les tendances communes à la moyenne des membres du groupe et a pour effet l'inhibition des tendances contraires. On s'est plu d'ordinaire à considérer ce phénomène sous son aspect souriant. Il semblerait que l'unisson psychologique rendît les hommes compatissants, dévoués, héroïques. La psychologie des foules impose aujourd'hui quelques réserves à cet optimisme, et l'on commence à admettre que la « bête de troupeau » peut se montrer plus féroce et plus lâche que la « bête de proie ». Toutefois ce n'est pas la valeur morale de l'unisson psychologique qui nous intéresse ici, mais l'effet que son action prolongée peut exercer sur un caractère collectif. L'observation des armées et des sociétés religieuses apporte la réponse. *Des hommes soumis constamment ou périodiquement à des émotions communes renforcent sans cesse leur caractère social acquis aux dépens de leur caractère personnel inné.* L'affaiblissement de la réaction personnelle suffit à elle seule à donner plus de relief au caractère collectif. Indépendamment de toute autre cause ou condition il y a donc dans toute agrégation humaine un facteur dont l'action assidue tend à réprimer les causes de variation et à renforcer le caractère collectif.

Or, ces effets de l'unisson psychologique sont indéfiniment multipliés par ceux de l'interaction des générations. Le pouvoir redoutable de la génération adulte sur les enfants nés d'elle offre une tentation perpétuelle à cette tendance collective qui porte déjà les adultes à comprimer chez eux les variations individuelles. L'enfant est élevé conformément au type moyen. Ce que l'on appelle éducation est en général une atrophie systématique de toutes les dispositions qui lui permettraient de se dérober partiellement à la pression du caractère collectif. On l'élève dans l'idée que les dispositions méritoires et dignes d'éloge sont l'obéissance et le conformisme, c'est-à-dire le non-usage de la volonté personnelle et du jugement réfléchi. De génération en génération, l'unisson psychologique serait donc plus irrésistible si aucune cause n'y venait faire obstacle. Les facteurs du caractère collectif tendent ainsi, en l'absence de toute autre force sociale, à en exagérer le relief et par suite à en préparer la dissolution.

Nous ne voudrions pas ici multiplier les preuves tirées des faits. L'observation des règles éducatives rentre dans la sociologie et en particulier dans la branche éthologique de la sociologie. Or si la pédagogie philosophique, depuis deux siècles environ, préconise

une éducation de la volonté qui accroisse l'énergie individuelle en exerçant l'aptitude à la décision personnelle, il faut convenir qu'elle n'a encore formulé qu'un *pium desiderium*. Chez un petit nombre de peuples pliés aux exigences du commerce maritime et de la colonisation, la famille a compris l'intérêt qu'il y a pour elle à ne pas affaiblir dès le berceau l'énergie volontaire de ses futurs membres, mais c'est là une exception. « Splendide isolement! » si l'on veut, mais isolement! Chez les peuples du continent et particulièrement chez nous, former la volonté c'est l'amortir, en réduisant au minimum la sphère d'action dans laquelle elle peut se déployer sans guide. L'éducation du caractère est purement répressive; elle va de pair avec une éducation intellectuelle qui procède de préférence par inculcation de notions dans la mémoire, car celui qui agit toujours sous la direction de la volonté d'autrui ne peut étendre sa connaissance par des observations et des réflexions personnelles. Mais pourquoi en est-il ainsi, en dépit de la supériorité incontestable qu'assure aux individus et indirectement aux groupes une éducation plus favorable à la spontanéité personnelle? Croirons-nous, comme Nietzsche, que les sociétés civilisées obéissent à une morale d'esclaves qui leur fait souhaiter le rapetissement de l'homme? ou penserons-nous comme Mill que l'on préfère en général multiplier les caractères passifs aux dépens des caractères actifs, parce que l'on n'a pas à redouter la concurrence ou la résistance des premiers? Ce ne sont point là des explications sociologiques. L'éducation commune tend à amortir, à atrophier la volonté propre de l'enfant parce qu'il n'est pas d'autre moyen de le *socialiser*, de réaliser en lui le type social que la tradition impose. Or c'est en raison de sa conformité au type commun que l'individu est apprécié et jugé. Le critère de la conformité au type commun dispense d'en chercher un autre; il est appliqué sans effort; il ne suppose rien qu'une réaction immédiate de la mémoire collective. C'est donc le critère des traditionnalistes. Il correspond à cette inertie mentale qui caractérise partout et toujours les multitudes. Inertie mentale, traditionnalisme, éducation répressive sont trois phénomènes inséparables.

Ces tendances vraiment *collectivistes* entrent en lutte avec les exigences de la puissance productive et sont en partie réprimées par elles. L'action d'une génération sur la suivante aurait pour effet l'immobilité sociale la plus complète si l'éducation ne devait transmettre, en même temps que le type social hérité du passé, les règles des techniques qui permettent aux hommes de modifier les phénomènes naturels à leur profit. Une lutte assidue s'engage

entre les exigences de la socialité et celles de l'habileté et il est étrange que les partisans du déterminisme économique aient tenu si peu de compte de ce phénomène. Toute technique nouvelle bat en brèche le vieux type de l'homme social en le convaincant d'inhabileté, et ceci n'est pas moins vrai des techniques militaires que des techniques industrielles. En général on assiste à des transactions entre les conditions de la stabilité du type social et celles de l'habileté technique. Selon que le milieu physique (climat, proximité de la mer, etc.) stimule ou affaiblit l'énergie de la race, l'habileté prévaut ou non sur la stabilité sociale. Cependant la supériorité acquise, dans les luttes guerrières et industrielles, aux peuples qui ont su introduire l'habileté technique dans leur système d'éducation rend l'opinion favorable à une transformation partielle des rapports entre les générations et, par suite, à une modification du fait social fondamental. Ainsi s'introduit en chaque société un facteur de variabilité que le groupe ne peut plus comprimer sans porter atteinte aux conditions mêmes de son existence. La civilisation favorise cette variabilité, car la cause qui fait échec à la fixité du caractère collectif agit elle-même avec une intensité croissante. Le genre d'habileté technique dont un village noir ou chinois doit tenir compte dans la formation de la génération nouvelle est bien peu de chose ; il en résulte un affaiblissement de la pression du caractère collectif sur la spontanéité individuelle, mais rien de plus. Mais dès que la science se distingue de la magie et commence à modifier les techniques, une cause de variation très énergique s'introduit dans les rapports des générations. La confiance en l'infaillibilité de la tradition est affaiblie et dès lors le progrès cesse d'être un fait entièrement inconscient et involontaire. L'élimination radicale des esprits et des caractères originaux n'est plus désormais la règle suprême de la conservation sociale. Non seulement l'opinion accepte les variations imposées par les transformations de l'habileté technique, mais elle admet que, dans une certaine limite, la variabilité des aptitudes et des caractères est légitime et peut être socialement utile.

Dès lors on voit se développer deux séries de conséquences qui affectent au plus haut point la vie morale. D'un côté, le critère de la conformité au type traditionnel, le seul qui permît au commun des hommes d'apprécier la conduite, perd peu à peu son autorité ; de l'autre l'idée de la responsabilité personnelle s'introduit progressivement dans le droit et les mœurs et fournit à l'élite morale un critère nouveau, radicalement différent du précédent. La même cause qui élève le niveau moral forme et développe la criminalité :

c'est l'affaiblissement de l'innocence ou de la socialité automatique.

V

On le voit, la conscience éthique de la société diffère profondément de la simple conscience de l'existence collective. On pourrait aller jusqu'à dire que l'une est l'antithèse de l'autre. Après Lazarus, Tarde, Brinton et tant d'autres, il est inutile de prouver que tout agrégat humain prend conscience de son unité et de son identité. L'individu est toujours, en dernière analyse, le porteur de cette conscience; néanmoins la réalité du *Sujet collectif* ne peut être mise en doute, car le *Moi* et le *Nous* deviennent inséparables. L'individu se représente le lien qui l'unit au groupe de la même façon qu'il se représente la continuité de ses états de conscience. Il se conçoit toujours membre d'une famille qui soutient des relations permanentes avec une société religieuse, une société politique, une société professionnelle qui elles-mêmes réagissent perpétuellement les unes sur les autres. Les récentes études de MM. Ribot et Paulhan sur la mémoire affective ont expliqué d'une façon très simple cette conscience de l'identité sociale. L'individu ne peut revivre ses émotions passées sans y retrouver les courants de conscience collective et être ainsi déterminé à communier de nouveau avec la société. La conscience collective ne peut se soustraire aux lois de l'habitude et elle devient en partie automatique, mais l'identité sociale n'en est pas affaiblie. Le contraste entre la conduite qu'elle impose et les actes individuels qui s'en écartent tendent sans cesse à lui restituer sa clarté.

Notre objet n'est pas de démontrer une vérité psycho-sociale aussi bien établie, mais de mettre à l'épreuve les conclusions éthiques que l'on en déduit le plus souvent. La subordination du Moi au Nous est-elle le germe de la conscience morale? N'est-elle pas un obstacle que la conscience morale a dû écarter pour se constituer? Le problème de la solidarité morale n'est pas ailleurs et il comprend le problème des rapports entre les sciences sociales et la morale.

La doctrine qui conclut de la conscience du Nous à la conscience morale accepte sans critique le postulat du vieil utilitarisme. Le Moi aliéné au Nous est capable de servir les intérêts collectifs comme les siens propres. Son égoïsme est élargi. L'égoïsme du troupeau, le *pécorisme*, se substitue à l'égoïsme individuel. Mais le sociologue qui transforme ce phénomène de psychologie collective

en une donnée de l'éthique ne s'aperçoit pas qu'il substitue très naïvement un jugement de valeur à un jugement d'existence. La difficulté pour lui est d'imposer ce jugement de valeur à la conviction. Les arguments pseudo-scientifiques n'y peuvent rien, car ceux du néo-darwinisme détruisent ceux du comtisme. Les paradoxes de Nietzsche n'auront pas été inutiles. Nous ne dirons pas, comme Zarathoustra, que l'amour du prochain est une perversion de l'amour de soi-même, mais il est permis de penser que l'égoïsme collectif est la forme la plus basse de l'égoïsme : il est permis d'y voir l'égoïsme individuel accru de l'inertie mentale, de l'imprévoyance et de la faiblesse volontaire que toute multitude porte en elle. Préfère qui voudra le bonhomme Démos à Socrate : cette préférence ne peut passer pour une vérité scientifique. On ne peut éluder ici le problème de la responsabilité consciente. La conscience de la responsabilité personnelle est-elle fortifiée ou affaiblie par l'opération qui identifie l'activité individuelle et l'activité collective, le *Moi* et le *Nous*? Telle est la question de fait. Elle revient à demander si une responsabilité collégiale ou corporative est plus définie qu'une responsabilité personnelle, et si l'homme tient plus de compte d'une responsabilité différée que d'une responsabilité présente. S'il s'agit de la conscience des motifs de l'action, aucun doute n'est possible. L'individu peut seul analyser et juger ses motifs d'action. La conscience du groupe est confuse parce qu'elle consiste surtout en souvenirs et en souvenirs affectifs, en abstraits émotionnels, représentés par des symboles[1]. Une société perçoit son identité dans ses cérémonies, ses rites, ses fêtes périodiques, mais cette conscience historique, symbolique, sentimentale ne la prépare nullement à juger du rapport entre un motif et ses conséquences. La responsabilité consciente suppose l'examen réfléchi. Or une communauté n'examine pas, si ce n'est par l'entendement de quelques-uns de ses membres et dans la mesure où ils échappent aux suggestions sociales.

Les adeptes de la morale sociocratique tentent d'éluder cette conséquence en transformant l'idée de responsabilité. La sanction naturelle, réaction des conditions d'existence méconnues, tient chez eux la place du motif, ou plutôt le motif n'est qu'une représentation plus ou moins claire de la sanction attendue. De ce point de vue, il semble que la responsabilité collective soit aussi supérieure à la responsabilité individuelle que la durée du groupe surpasse la durée de l'individu. Les lois de l'hérédité infligeront à l'organisme

1. Voir, sur ce point, Th. Ribot, L'abstraction des émotions, *Année psychologique*, t. III, 1897; notamment p. 4.

de la famille les sanctions auxquelles son chef a pu échapper. Les fautes commises par une classe dirigeante qui a méconnu l'harmonie des intérêts produiront des conséquences qui retomberont sur la postérité des transgresseurs. A plus forte raison la nation ne peut-elle échapper à la sanction de ses mauvaises institutions, de son défaut de culture ou encore des excès qu'elle commet au détriment des autres peuples. Ce sont là des vérités que la sociologie a fait passer dans le domaine public, mais elles ne permettent nullement d'affirmer l'efficacité de la responsabilité collective comme telle. Sans doute la prévision des sanctions naturelles qui affectent la destinée de la communauté, sa culture, sa richesse, sa puissance, sa sécurité, est pour beaucoup dans l'établissement des normes sociales et certainement l'éducation sociale amène l'individu à se juger d'après ces normes. Mais, de même que l'individu est, en dernière analyse, le porteur de la conscience collective, de même l'activité collective se résout, grâce à la division du travail, en actes personnels. Il faut donc que la prévision des sanctions naturelles de la conduite collective entre à titre d'élément dans la formation de la volition personnelle, sous peine d'être inefficace. Or l'observation universelle prouve que l'homme moyen peut rejeter sur la communauté présente et, bien plus encore, sur la communauté future, les conséquences les plus certaines d'actes socialement nuisibles qui lui promettent un plaisir immédiat; témoin, l'alcoolisme, la débauche sexuelle, le jeu, etc.

La vie en société serait donc, comme l'avait pensé Rousseau, l'obstacle le plus redoutable à l'intégrité et à l'efficacité de la conscience morale si la société, ou du moins son élite, ne pouvait prendre conscience du mal qu'elle porte en elle. Toute société qui cesse d'être purement instinctive est soumise à la nécessité de punir ses membres pour se conserver. L'infliction des peines, qui est d'abord une manifestation presque aveugle du conformisme, devient un objet de la pensée sociale et un problème pour ceux des membres de la société qui sont capables de s'étonner et de réfléchir. Or les réflexions que la régularité du budget payé aux bagnes et aux échafauds a suggérées aux statisticiens modernes surgissent bien avant qu'une statistique soit possible. Elles prennent alors une forme religieuse.

On a remarqué qu'il est difficile de discerner le droit pénal primitif des canons de la religion, la peine de la pénitence rituelle, la responsabilité pénale de la responsabilité de la communauté envers ses dieux. On a même exagéré ce point de vue, et la récente traduction de la loi de Hammourabi inviterait les sociologues à s'abstenir

d'une identification trop complète de l'Ancien Droit et de la Religion). Toutefois il est certain que la pensée religieuse a seule pu donner une solution au problème du droit de punir dans les communautés où la conscience collective s'est dégagée de l'instinct grégaire.

Or toute religion est une solution du problème du mal. On connaît l'hypothèse qui voit dans le tabou polynésien un phénomène religieux primitif et universel. L'intérêt qui s'y attache, en dépit de sa fragilité, est que l'analyse du tabou et de ses conséquences sociales démontre à quel point la notion du péché a pu affecter la conscience d'une société sauvage. Le tabou est une première manifestation (si confuse et si erronée!) de la solidarité morale qui unit les membres de la communauté éthico-religieuse. La violation du tabou risque de rompre l'alliance, le rapport de culte et de protection qui unit une communauté polynésienne à son *Atoua*. C'est la communauté tout entière qui se souille dans un de ses membres et qui expie par son châtiment. Les dogmes les plus célèbres de toutes les théologies sont là en germe. La croyance que nous trouvons sous une forme fruste chez les Polynésiens s'épanouit dans la théologie du brahmanisme, dans celle du mazdéisme; elle reçoit sa forme parfaite du judaïsme et surtout du pharisaïsme. Ici le crime et le péché sont identiques, mais la communauté pèche en chacun de ses membres. Si nous dégageons le sens profond de l'enveloppe théologique qui le cache, nous trouvons cette vérité que la philosophie sociale de Kant a si clairement formulée : « Les hommes sont solidaires dans le mal avant d'être solidaires contre le mal[1] ». La société est souillée par ses membres parce que la première elle infecte ses membres, parce que le milieu social est un foyer d'épidémie morale, d'autant plus que la communauté est plus ancienne, plus dense et plus massive.

Le mal, c'est, en langage sociologique, la dissolution ou, si l'on préfère, la régression. La criminalité est une dissolution des liens normaux; elle substitue des rapports de parasitisme au commerce d'idées et de services qui constitue la société légitime. Or la criminalité est, comme nous l'avons vu, la conséquence indirecte, mais inévitable de l'action prolongée que la socialité inconsciente exerce sur le caractère humain. L'habitude de la vie collective comme telle émousse la responsabilité personnelle et chaque génération tend à se décharger de sa responsabilité propre en la rejetant sur la génération suivante. Ainsi se produit cette déviation ou plutôt

1. Nous parlons de la doctrine sociale que Kant a réellement professée et non de cet individualisme abstrait qu'une interprétation sans fondement lui attribue.

cette exagération du caractère collectif que nous révèle l'analyse des conditions de la criminalité et des origines du délinquant. Une société qui serait étrangère à la conscience du mal ou chez laquelle la conscience du mal serait trop faible pour susciter l'effort, l'inhibition et le contrôle, ne pourrait donc échapper à une dissolution dont les causes sont identiques aux facteurs naturels du lien social, c'est-à-dire à une symbiose qui soustrait l'individu aux réactions naturelles de sa conduite.

Mais la conscience du mal est le produit immédiat d'une intelligence réfléchie qui se donne pour objet la douleur, le désordre, le défaut d'harmonie et elle doit s'affiner avec la réflexion et la connaissance. La religion surgit dans toute société humaine où la complication des rapports affaiblit l'instinct grégaire. Or la religion n'est pas, selon une vieille turlupinade destinée à une fortune inouïe, un lien social[1]; elle n'est pas davantage, selon une opinion plus sérieuse, une conscience collective de la dépendance de l'homme envers les forces cosmiques, car le mythe à lui seul prouve que la notion de cette dépendance est très obscure dans l'esprit de l'homme primitif. La religion est la conscience du péché commun et du sacrifice dû pour le péché (*pietas*, *piare*, *piaculum*). Toute société religieuse est une alliance pour l'expiation du péché et elle est susceptible, en progressant, de se transformer en alliance contre le péché. La religion est une première forme de la conscience du mal moral inhérent à la société. Il est inutile de rappeler ici le processus selon lequel la conscience du mal se rationalise. L'histoire de la double notion du péché et du sacrifice est le tableau des progrès constants de la pensée symbolique.

L'importance de la religion est qu'en imposant irrésistiblement à la communauté la conscience du mal qu'elle porte en elle, elle fait surgir la conscience morale qui s'individualisera et se rationalisera peu à peu. Toute conscience morale est d'abord conscience de la faute; elle est donc une douleur, origine d'une réaction destinée à en écarter la cause et à en prévenir le renouvellement. La notion du mal est ainsi le motif de l'effort moral. L'histoire de la seconde phase des idées religieuses, dans l'Inde, en Grèce et chez les Juifs, suffit à nous prouver que l'accomplissement des prescriptions rituelles ne suffit plus à apaiser les inquiétudes de la conscience

1. Religio a religando! Proudhon a dénoncé avec sa verve accoutumée le côté puéril, je ne dis pas de cette étymologie, car elle ne mérite pas la discussion, mais de la théorie dont elle est l'indice (*La Justice*, IIe étude, ch. II, p. 5). On confond ici l'effet commun de la religion avec sa nature et sa cause. Remarquons-le, sans cette méprise, ni la philosophie sociale des traditionnalistes, ni celle de Saint-Simon, ni celle de Comte n'auraient vu le jour.

morale dès qu'elle a pris quelque force. La vie morale se dégage des formes inférieures de la vie religieuse et la notion du sacrifice prend une valeur et un sens nouveaux. La vie morale devient alors un effort collectif, en vue de préserver la société des causes naturelles de dissolution et de régression. La solidarité contre le mal surgit de la notion consciente de la solidarité dans le mal et tend à devenir le principe des institutions civiles, pénales et éducatives mais l'effort collectif pose comme la condition de son efficacité l'effort personnel. Puisque, en effet, la cause profonde du mal est l'irresponsabilité favorisée par la vie collective, le premier remède doit être la conscience de la responsabilité sociale envers l'avenir. Mais une responsabilité sociale n'est rien si elle n'est pas solidairement divisée et distribuée entre les individus.

Nous sommes donc conduit à modifier profondément la doctrine professée par la majorité des sociologues sur les rapports de la socialité et de la moralité. Nous professons comme eux que l'homme social peut seul concevoir la valeur morale. L'idée de solidarité nous semble impliquée dans l'idée de valeur morale. L'individu ne peut attribuer une valeur morale à l'un de ses actes ou à l'ensemble de sa conduite que s'il en considère le rapport avec le mal social possible en faisant abstraction de son bonheur propre. La notion de valeur morale repose ainsi sur la conscience du mal social. L'acte ou la conduite a d'autant plus de valeur qu'il atteste un effort plus grand pour réagir contre les causes connues du mal. L'individu qui ne se jugerait pas responsable, non seulement envers la société, mais de la société, de la conduite collective à laquelle il participe, n'attribuerait pas une valeur morale différente aux différents actes. Sa classification des actes n'exprimerait que son expérience personnelle du bonheur, c'est-à-dire qu'elle serait amorale, quand bien même chez lui les sentiments sympathiques et esthétiques seraient les éléments prépondérants du bonheur, car le jugement de valeur éthique est irréductible à un jugement d'existence sur les plaisirs attachés à un certain acte. Au contraire, dès qu'un certain type de conduite est considéré comme la cause probable ou certaine d'un désordre social, l'effort volontaire qui prévient cette conduite ou en corrige les effets est réputé moralement bon et d'autant meilleur qu'il est plus pénible, plus indépendant de toute idée de bonheur individuel. La valeur morale la plus haute est attribuée à l'effort à la fois le plus personnel et le moins égoïste, c'est-à-dire à l'effort qui tend au salut non d'une société dont nous nous sentons dépendants, comme la famille, la corporation ou l'État, mais d'une société simplement

possible et future, telle que la société rationnelle du genre humain.

Mais, si nous pensons que l'homme social, c'est-à-dire l'homme qui se sait moralement solidaire d'une conduite collective, peut seul former une table des valeurs morales, nous repoussons, au nom de toutes les données de l'éthologie collective et de la sociologie génétique, cette conception positiviste, si en faveur aujourd'hui, qui identifie la moralité à une socialité tout automatique. La valeur morale est comme la valeur économique : elle est en raison directe de la rareté; par suite il n'y a pas de valeur morale là où il n'y a pas de difficulté à vaincre. Les habitudes qui procèdent instinctivement et automatiquement de la vie collective ne sauraient donc être l'objet d'un jugement attributif de valeur morale, même si ces habitudes étaient réellement favorables à la durée et à l'extension de la société. Or la sociologie, consultée sans parti pris d'école, nous prouve que les tendances automatiques et instinctives, qui naissent inconsciemment de la vie en société, conduisent à l'abaissement irrémédiable du caractère collectif et même à sa dissolution.

GASTON RICHARD.

SUR LES ABSTRAITS ÉMOTIONNELS

L'abstraction et la généralisation ont été longtemps regardées comme des opérations intellectuelles. M. Ribot a, le premier, fait la remarque qu'elles devaient trouver, et la preuve qu'elles trouvaient en effet, leur emploi dans la vie affective. Mais, en étendant le domaine de ces opérations, il n'a point supposé que leur nature pût se trouver changée par le fait qu'elles reçoivent des applications diverses. La logique des sentiments serait ici analogue à celle des idées. L'abstraction et la généralisation, affective et intellectuelle, seraient essentiellement de même nature; elles différeraient quant à la matière ou aux objets auxquels elles s'appliquent, elles seraient identiques, quant à la forme ou aux procédés qu'elles emploient.

Selon M. Ribot, les procédés de formation des abstraits émotionnels sont au nombre de deux : l'un, primitif; l'autre, dérivé; le premier, simplement analogue à la formation des idées abstraites, le second, associé, subordonné à la formation de telles idées. Le premier est la *fusion* des émotions particulières, « analogues ou coexistantes », fusion donnant un sentiment général comme « résidu » ou « extrait ». Le second est la *généralisation* et se définit ainsi : « *Les sentiments participent au processus de généralisation des idées qu'ils accompagnent.* Le mot symbolise l'idée générale qui est, — dans la conscience, — une image générique, ou un état unique, tenant lieu de tous les autres. Le mot, par son association avec l'image, et *par suite avec le sentiment*, peut éveiller celui-ci directement. Exemple : murmure de la forêt, brise du printemps, etc.[1] ». La fusion serait donc, à proprement dire, le seul processus vraiment complet, et se suffisant à lui-même, de la formation des abstraits émotionnels. Or ce processus n'a rien d'original. C'est celui qui est aussi censé donner naissance aux idées abstraites. M. Ribot ne se contente donc pas de dire : « Les états affectifs sont susceptibles d'abstraction et de généralisation tout comme les états intellectuels. » Il assimile, il identifie l'abstraction

1. *Logique des Sentiments*, p. 129, note (Paris, F. Alcan).

affective et l'abstraction intellectuelle. Il conclut de l'une à l'autre. « Celui qui a vu beaucoup d'hommes, qui a entendu aboyer beaucoup de chiens et coasser beaucoup de grenouilles, se forme une image générique de la forme humaine, de l'aboiement du chien et du coassement de la grenouille. C'est une représentation schématique, semi-abstraite, semi-concrète, formée par l'accumulation de ressemblances grossières et l'élimination des différences. *De même*, celui qui a eu plusieurs fois mal aux dents, la colique ou la migraine, qui a eu des accès de colère ou de peur, de haine ou d'amour, se forme une image générique, une représentation schématique de ces divers états par *le même procédé*[1]. »

Ce raisonnement par analogie nous paraît suspect. Sans doute l'idée abstraite ou image générique de colère ou de peur, de haine ou d'amour ne diffère pas, quant à son origine, de l'idée abstraite ou image générique d'homme, si par là on entend qu'elle dérive, comme celle-ci, d'expériences individuelles concrètes, en variété et en nombre suffisants, et qu'elle tire sa précision et sa netteté du fonds d'expériences sur lequel elle repose. Mais l'acte, par lequel l'esprit interprète les expériences et en dégage les abstraits, ne nous paraît pas devoir être nécessairement le même dans le cas des émotions que dans celui des représentations. Bien plus, s'il y a un processus d'abstraction, commun à tous les cas, ce processus ne peut pas être, selon nous, celui de la *fusion*.

Quand il ne s'agirait que d'établir une comparaison entre l'abstraction affective et l'abstraction représentative, il faudrait encore savoir laquelle des deux peut servir à éclairer l'autre, autrement dit, laquelle des deux est la plus simple, la plus naturelle et la mieux connue. Or rien ne prouve que l'abstraction représentative doive précisément être prise pour modèle ou terme de comparaison, et il nous est permis, quand ce ne serait qu'à titre d'expérimentation et de contrôle, de partir de l'hypothèse précisément inverse. Suivant une remarque de Pascal, aussi juste que piquante, chacun prend ses clartés où il les trouve, et les clartés de l'un peuvent être l'obscurité de l'autre. D'où il suit que toute méthode est individuelle, relative ou artificielle. « Les exemples qu'on prend pour prouver d'autres choses, si on voulait prouver les exemples, on prendrait les autres choses pour en être les exemples ; car, comme on trouve toujours que la difficulté est à ce qu'on veut prouver, on trouve les exemples très clairs et aidant à le montrer[2]. » Ainsi on peut dire que la généralisation représentative paraît claire et passe

1. *Psychologie des sentiments*, partie I, ch. XIII (Paris, F. Alcan).
2. *Pensées*, édit. Brunschwicg, I, 40.

pour connue, parce qu'elle a souvent été discutée, analysée et décrite. Mais si c'est le sort de la critique de compliquer et subtiliser parfois les questions au lieu de les résoudre, il pourra au contraire y avoir avantage à étudier la généralisation affective directement, d'emblée, ou en premier lieu et à part, justement parce que le commentaire philosophique ne s'est point appesanti sur elle, et ne l'a point déformée.

Au reste, la généralisation des représentations est si loin de pouvoir expliquer celle des sentiments qu'elle ne s'explique pas toujours elle-même en dehors du sentiment. Il est, en effet, telles idées générales qu'on ne forme pas en mettant à part et réunissant les caractères communs à plusieurs objets individuels de même nature, ou en prenant un de ces objets pour type ou échantillon des autres, mais en dégageant un sentiment identique, invariable, produit par des objets essentiellement divers. Ces idées générales sont celles que M. Ribot a signalées sous le nom d'*abstraits émotionnels* et caractérisées ainsi : « quelques qualités ou attributs des choses, tenant lieu de la totalité, et qui sont choisis entre les autres pour des raisons diverses, mais dont *l'origine est affective*... Un aspect quelconque d'une chose, essentiel ou non, surgit en relief, *uniquement parce qu'il est en relation avec la disposition de notre sensibilité*, sans autre préoccupation [1] ». De telles images ou idées « sont des *abstraits*, au sens rigoureux, c'est-à-dire des extraits, des simplifications de la donnée sensorielle », et des abstraits *émotionnels*, c'est-à-dire des caractères étrangers aux choses mêmes, ou purement subjectifs, de simples impressions ou façons de sentir.

On trouve un exemple très développé et très précis de cette catégorie d'abstraits dans l'analyse que Pascal a faite de la beauté en général, de la beauté poétique en particulier.

« Il y a, dit-il, un certain *modèle* d'agrément et de beauté qui consiste en un certain *rapport* entre notre nature, faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît. »

Entendons bien ce langage. Il n'y a pas un *modèle* ou type objectif de beauté, mais l'équivalent d'un tel modèle, à savoir un *rapport* défini entre notre nature sentimentale et les choses qui l'affectent. Ce rapport est ce que serait pour nous un modèle, à savoir une pierre de touche, un criterium de la beauté. Il est constant, il a la valeur d'une loi ; il nous sert à juger du beau en toutes circonstances et dans tous les cas, il a une portée générale. En outre, il est « parfait, unique », c'est-à-dire qu'il équivaut à un caractère distinctif précis, à une définition.

1. *Imagination créatrice*, partie III, ch. II (Paris, F. Alcan).

« *Tout ce qui est formé sur ce modèle* nous agrée : soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, arbres, chambres, habits, etc. *Tout ce qui n'est pas fait sur ce modèle* déplaît à ceux qui ont le goût bon. »

Or la formation de tels abstraits ou « modèles » est inexplicable dans la théorie de la *fusion*. Qu'on essaie, en effet, d'un côté, de réunir *tous* les caractères qui conviennent à la beauté, de l'autre, de détacher et de mettre à part les *seuls* caractères qui y conviennent, on n'y parviendra pas. On sera déconcerté devant la simple énumération des choses disparates auxquelles s'applique le qualificatif de beau : maison, chanson, discours, vers, etc. Cette énumération indique ce que la beauté n'est pas, où il ne faut pas la chercher, et peut faire entrevoir ce qu'elle est, comment on la connaît. Le concept de beauté n'est pas un *résidu* d'observations faites sur les objets énumérés ci-dessus. Des observations pareilles, même multipliées, groupées suivant une méthode savante, ne sauraient faire nécessairement surgir l'émotion esthétique; elles fourniraient bien à cette émotion des occasions de s'exercer; elles ne feraient pas qu'elle s'éveille. *A fortiori* les caractères de beauté, communs à toutes les choses de la nature (femmes, oiseaux, rivières, etc.) et de l'art (maison, chanson, discours, etc.), ne se rassembleront jamais d'eux-mêmes en un groupe défini, par le choc répété des expériences, à la façon dont les grains de blé, séparés de la balle, se rassemblent sur le van, je veux dire par une opération mécanique et aveugle.

Et cependant l'idée de beauté est saisissable et claire, aussi claire qu'aucune de celles dont on peut donner une définition précise. C'est donc qu'il y a une manière de la former qui ne consiste point à dégager un caractère objectif commun à plusieurs choses. En effet un sentiment spécial nous découvre ce qui est beau et ce qui ne l'est pas, et nous guide d'une façon très sûre dans l'appréciation de la beauté sous toutes ses formes et à tous ses degrés. Ce sentiment supplée à un concept et en remplit la fonction. Grâce à lui, nous saisissons, ou mieux nous établissons entre des choses diverses une analogie mystérieuse, profonde, très réelle d'ailleurs, comme celle que Pascal signale entre tel jargon poétique et les atours d'une reine de village. Il faut que l'esprit s'avise de lui-même de ce qui est beau, le découvre, le sente, et apprécie ensuite, d'après le sentiment ainsi éveillé en lui, les objets soumis à son observation. Alors tout s'éclaire. Ce qui était fait pour l'embrouiller, comme la diversité ou disparité des objets susceptibles de revêtir le caractère de la beauté, illustre et confirme son sentiment. Au lieu

de se perdre dans la multiplicité de ces objets, il se retrouve en eux, il n'est frappé que de l'accord qu'ils présentent avec sa nature. il prend conscience de cet accord dans la diversité même de ses applications. C'est ce que Pascal a fort bien montré.

« Comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur le bon modèle, parce qu'elles *ressemblent à ce modèle unique, quoique chacune selon son genre*, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur le mauvais modèle. Ce n'est pas que le mauvais modèle soit unique, car il y en a une infinité; mais chaque mauvais sonnet, par exemple, sur quelque faux modèle qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle. Et rien ne fait mieux comprendre combien un faux sonnet est ridicule que d'en considérer la nature et le modèle, et de s'imaginer ensuite une femme ou une maison faite sur ce modèle[1]. »

Ainsi donc il y a tout au moins un cas, — celui des abstraits émotionnels, heureusement signalé par M. Ribot, — où la formation des idées générales ne s'obtient pas par le procédé de fusion ou de superposition d'images individuelles de même nature, mais résulte du groupement autour d'un sentiment privilégié et unique d'images particulières objectivement différentes. Quelle est la portée d'un tel cas? Ne suffit-il pas, à lui seul, sinon pour renverser, au moins pour infirmer les théories courantes sur les idées générales, *résidu* d'images. Ne doit-il pas être généralisé, et tenu, non pour l'exception, mais pour la règle? Et ne faut-il pas s'étonner que M. Ribot, ayant signalé un procédé de généralisation si remarquable, ait paru en méconnaître l'originalité, et ait tenté d'expliquer par les mêmes lois la généralisation affective et la généralisation représentative, alors que celle-ci était convaincue de ne pouvoir, en certains cas, se suffire à elle-même?

Tels sont les différents points que nous voulons examiner. Nous distinguerons deux questions : celle de l'abstraction, ayant pour origine ou point de départ un sentiment, et celle de l'abstraction s'exerçant sur les sentiments.

I

Le caractère essentiel des idées générales, auxquelles M. Ribot a donné le nom d'abstraits émotionnels, est donc de ne tirer point leur origine d'une fusion d'images particulières, mais d'avoir pour point de départ et pour centre d'attraction un sentiment. Ce sentiment devient le lien imprévu d'images particulières diverses et

même, au premier abord, disparates. Or la plupart de nos idées générales, y compris celles auxquelles on s'attend à trouver un caractère objectif, impersonnel, comme les idées scientifiques, n'ont pas une autre nature ni une autre origine. Ainsi, Taine l'a remarqué, c'est la représentation des êtres vivants comme *êtres sentants* qui est à la base des découvertes de Darwin. La nature en effet prend un aspect nouveau, imprévu, pour le savant dont l'esprit s'ouvre à l'idée de la souffrance des êtres. La vie lui apparaît comme une lutte meurtrière dont il cherche le sens, la portée et l'issue ou la fin. Les lois de la concurrence vitale, de la sélection naturelle devaient sortir de là, et ne pouvaient sortir que de là. C'est donc un sentiment, celui de la souffrance inhérente à la vie même, qui est le centre de ralliement de toutes les idées générales de Darwin, qui commande toutes ses doctrines, qui en est le principe ou la source, ou, comme on dit, l'idée générale et dominante. Élargissons l'idée de sentiment, faisons-y entrer le sentiment esthétique, et, dans le sentiment esthétique lui-même, le ravissement de l'esprit découvrant des conceptions grandioses, lumineuses et simples, et nous ne trouverons pas d'idées scientifiques qui ne puissent être rattachées de même à un sentiment.

Il ne s'ensuit pas toutefois que tous les concepts procèdent du sentiment. On n'a pas prouvé en effet qu'ils ne peuvent pas avoir une autre origine, qu'ils ne peuvent pas s'expliquer notamment par la théorie des clichés composites de Galton. Mais il serait peut-être aisé de le prouver. En effet, si on considère les idées qu'on obtiendrait par le procédé de Galton, on voit que ces idées ne seraient pas proprement *générales*, mais *collectives*, c'est-à-dire qu'elles seraient un composé, un extrait, une concentration et une réduction d'images particulières en *nombre fini*. Il en serait donc de ces idées comme d'un consommé dont la qualité ou saveur, toujours particulière, dépend de la variété et de la dose des herbes et autres ingrédients qui le composent.

Par le procédé de Galton, on ne peut donc former d'idées générales, au sens propre du terme. C'est ce qu'on peut encore démontrer autrement, d'une façon directe. En effet, essayons d'obtenir par ce procédé une idée générale quelconque, celle de triangle par exemple. Nous devrions, pour cela, d'une part réunir tous les caractères communs à tous les triangles, de l'autre, faire abstraction de tous les caractères par lesquels un triangle diffère d'un autre. Mais c'est ce qui est manifestement impossible. On ne peut retrancher de l'idée de triangle tous les caractères particuliers, sans faire évanouir cette idée; ainsi, on ne peut se représenter un

triangle qui ne soit ni grand, ni petit, ni isocèle, ni équilatéral, ni scalène. Plus généralement, étant données plusieurs choses, on ne peut faire de leurs caractères deux groupes : l'un, contenant toutes les ressemblances, sans plus, — l'autre, toutes les différences, sans plus. Les ressemblances et les différences ne forment pas, en effet, un mélange, mais une combinaison ; elles ne sont pas séparables. Le tort de Galton est de représenter la généralisation comme une opération mécanique, et l'esprit comme un appareil enregistreur. La généralisation serait plutôt comparable à une action chimique, serait plutôt une combinaison d'images, une synthèse mentale, les lois de cette synthèse, de cette affinité d'images devant être cherchées dans les tendances originelles de l'esprit, dans les sentiments.

A supposer même que des idées générales puissent être formées à la façon des portraits composites, les idées qu'on formerait ainsi, je veux dire qui s'imprimeraient d'elles-mêmes dans l'esprit, seraient toujours les plus banales, les plus insignifiantes de toutes. Les idées générales les plus importantes sont celles dans lesquelles se marque l'invention de l'esprit, qu'il faut découvrir, au moins reconnaître, à côté desquelles on peut passer sans les voir, qui ne se produisent donc pas automatiquement dans les conditions d'expériences requises. Que chacun s'interroge sur la façon dont il acquiert les idées générales. Il verra, si je ne me trompe, que ces idées se forment en lui la plupart du temps d'une façon soudaine, qu'elles lui sont une révélation. On s'avise tout d'un coup, par une sorte d'inspiration ou de hasard heureux, de l'angle sous lequel il faut considérer les choses pour les embrasser, les saisir d'une vue. Généraliser, ce n'est donc pas simplement ramasser des expériences, mais les *comprendre*, au sens étymologique du terme, les lier en faisceau, en former une gerbe, et pour cela les interpréter. Il y a là un travail de l'esprit qui, si élémentaire qu'il soit en certains cas, n'est pas négligeable. Il peut passer inaperçu ou être aussitôt oublié. Mais il existe toujours. Cela est vrai des idées générales qu'on reçoit par voie d'enseignement ou d'expérience, *a fortiori* de celles qu'on crée ou qu'on forme soi-même. Généraliser, dans ce dernier cas, c'est, bien loin de subir simplement des impressions accumulées, se dégager au contraire et se déprendre de ses impressions, les reviser, les envisager et les classer d'une façon originale, et par là les rendre susceptibles d'entrer dans un raisonnement, les faire servir à un dessein. Ce qu'on appelle une idée générale n'est pas proprement une idée, mais un point de vue d'où les choses ressortent et s'éclairent. Ce point de vue peut manquer, et c'est à l'aptitude à le

trouver ou à le saisir que se mesure la différence des esprits. Or, ce qui suscite l'idée générale, ce qui la soutient et la développe, c'est un *intérêt* qu'on prend à un aspect particulier de la vie et des choses. En dernière analyse, la généralisation est donc un sentiment, ou a pour base un sentiment.

On aurait tort encore de considérer l'idée générale, je ne dis pas seulement comme une résultante ou un produit de l'expérience, mais comme un terme où s'arrête et se fixe la pensée, alors qu'elle est aussi bien un point de départ d'observation, de raisonnement, une route qui s'ouvre devant l'esprit et dans laquelle la pensée s'engage. On dit en effet très justement : creuser, approfondir une idée. En d'autres termes, les idées doivent être considérées du point de vue, non pas seulement statique, mais dynamique ; elles sont des tendances aussi bien que des états ; elles sont des orientations de l'esprit, à savoir par exemple, des habitudes qui résument l'expérience passée et anticipent l'expérience à venir. Elles ont, en outre, une vie propre ; elles évoluent, se transforment, s'adaptent aux expériences, se rectifient, s'élargissent, se restreignent et se précisent. Elles sont des hypothèses toujours provisoires que l'esprit forme et soumet au contrôle des faits.

Par tous leurs caractères, par leur nature, par leur origine, par leur évolution, elles sont donc inexplicables dans la théorie de Galton et contredisent cette théorie.

Considérées objectivement, elles tirent sans doute leur valeur de l'exactitude avec laquelle elles expriment l'expérience, dont elles ne sont ou ne doivent être, à ce qu'il semble, qu'une colligation ou résumé ; mais, du point de vue subjectif, elles sont des constructions mentales, libres, personnelles, en partie arbitraires, que chacun édifie, non pas seulement suivant son expérience et son imagination propres, mais suivant ses aspirations, ses goûts, ses sentiments (car l'intelligence est toujours au service des sentiments et des besoins). En dernière analyse, les idées générales ne sont que les grandes lignes de la voie que suit l'esprit allant à ses fins. Le tracé de cette voie lui est imposé à la fois par la nature des choses et par sa nature propre. La suite que nous mettons dans nos idées ne peut être mieux comparée qu'à la fidélité dans nos sentiments, si même s'attacher à une idée ou s'en détacher, ce n'est pas, le plus souvent, se livrer à un sentiment ou s'en défendre. Il y a donc un fond subjectif ou personnel sur lequel reposent tous nos concepts, et non pas seulement ceux que Ribot a appelées abstraits émotionnels. Ces derniers sont seulement un cas privilégié, qu'il importait de signaler, mais auquel on ne peut s'en tenir, qu'il convient de

suivre comme une indication du rôle que jouent les sentiments dans l'abstraction, autrement dit qu'il faut étendre, prendre pour modèle ou pour type de l'abstraction en général.

II

Si le sentiment est un principe d'abstraction ou de généralisation, en ce sens que « la ressemblance affective, suivant l'heureuse formule de Ribot, réunit et enchaîne des représentations disparates », il est aussi soumis à la loi de l'abstraction, c'est-à-dire qu'il peut lui-même revêtir une forme abstraite et générale. Voyons quelle transformation il subit alors, et suivant quelle loi se produit la généralisation *des sentiments*, opération qu'il ne faut pas confondre avec la généralisation à l'*aide des sentiments*, dont il vient d'être parlé. Autrement dit, voyons ce qu'est le *sentiment abstrait* et comment il devient tel, mais prenons soin d'avertir que nous entendons par là autre chose que l'*abstrait émotionnel*, ou idée dont les éléments cristallisent autour d'un sentiment.

A première vue, les sentiments, à supposer qu'ils puissent être généralisés, ne paraissent pas pouvoir être soumis à la même loi de généralisation que les sensations, cette loi étant elle-même supposée celle que Galton a formulée. On ne peut, en effet, les concevoir comme formés d'éléments se décomposant naturellement en deux groupes, les uns s'additionnant, les autres s'éliminant au cours de l'expérience. Ils ne subissent pas, non plus, au même degré du moins que les sensations, les lois objectives des événements. Ils ont une source interne, une vitalité propre, et se développent à l'encontre comme à la faveur du milieu et des circonstances. Suivant les cas, dans les mêmes conditions extérieures, ils s'affaiblissent ou se renforcent, se simplifient ou se compliquent. Comment donc, et en quel sens, peut-on dire qu'ils prennent la forme abstraite et générale?

Cela a lieu de deux manières, inverses l'une de l'autre.

1° Tout sentiment se maintient en s'adaptant aux circonstances, grâce souvent, il est vrai, à des prodiges d'imagination. Considérons la forme la plus simple, et la plus paradoxale en même temps, dont se produit cette constance, cette persistance à vivre et à durer, si caractéristique des sentiments. Supposons les circonstances défavorables. Les sentiments se maintiendront alors en se sacrifiant, en renonçant à se satisfaire. Soit par exemple un amour déçu ou qui ne réalise pas toutes ses espérances de bonheur. Croira-t-on qu'il revienne de son illusion ou de son rêve, qu'il

s'avoue la ruine de ses ambitions de cœur? Il s'accusera plutôt d'égarement et d'erreur, et il restera fidèle à son objet, à lui-même, par une sorte de fiction voulue, tendrement entretenue et choyée. La clairvoyance de l'esprit est-elle cependant plus forte que l'amour même? La déception subie sera alors acceptée comme inévitable; on dira que c'est le sort commun, on la généralisera. Elle cessera d'être amère, révoltante, odieuse, en devenant ou paraissant être naturelle. L'amour se résignera à ses mécomptes, à sa propre déchéance, s'il se persuade qu'il suit sa loi et décrit la courbe naturelle et fatale de son évolution. Rien de plus commun que cette consolation par la généralisation des déconvenues de la vie. C'est ce qu'on appelle les leçons de l'expérience, la sagesse. Poussons cette philosophie jusqu'au bout. Nous avons l'abnégation, le dévouement, le sacrifice, toutes vertus qui consistent à pardonner à la vie, à se soumettre aux événements, et à rester fidèle à son caractère, à ses sentiments, à en suivre quand même l'impulsion première, et par exemple à garder au cœur un amour sans illusion, sans espérance, presque sans objet et sans but.

Veut-on savoir jusqu'où peut aller la résignation humaine, disons mieux la vitalité des sentiments humains, leur obstination à vivre, quand ils ont perdu, à ce qu'il semble, toutes leurs raisons de vivre, leur survivance au bonheur qu'ils se promettaient, et qu'ils en sont venus à désespérer d'atteindre? Considérons la passion la moins relevée, la plus grossière dans son objet : l'avarice. Elle a forcé l'admiration, je dirais presque l'estime, de tous les moralistes, par son détachement, en un sens, des jouissances matérielles, qu'elle escompte toujours, mais ne réalise jamais, par les privations de toute sorte auxquelles elle se condamne, par son abnégation, son désintéressement, mal placé, mais réel. On y a vu l'image, d'ailleurs déplaisante ou compromettante, la caricature de la vertu. Leibniz a dit qu'elle atteste les ressources incroyables, dont notre imagination dispose, pour vaincre les passions voluptueuses et brutales, et maîtriser les instincts les plus impérieux. Plus simplement, elle est l'exemple typique de la passion « se suffisant à elle-même », comme le sage antique, ne goûtant plus, et ne recherchant plus de satisfaction d'aucune sorte, contente d'être et de subsister seulement, et gardant une vitalité intense dans une vie réduite. Or c'est là ce qu'on peut appeler le sentiment à l'*état abstrait*, c'est-à-dire simplifié, subsistant en dehors de tout ce qui paraît en être les manifestations obligées et normales, les conditions et les causes.

L'avarice ne réalise pas seule une telle abstraction. On conçoit

encore par exemple très bien un homme dévoré d'ambition, ne trouvant dans l'exercice du pouvoir, dans l'éclat renouvelé des honneurs, aucune joie, et incapable de se détacher néanmoins d'une passion, dont il sent, d'une façon cruelle, l'amertume et le néant. A en croire les moralistes, c'est même le caractère de toute passion d'être ainsi desséchée et vide, et de persister sans raison d'être, pour le seul tourment de ceux qu'elle possède ou qu'elle hante. On dirait que le sentiment a pour première loi d'être ou de durer, et qu'il maintient sa vie, alors qu'il ne trouve plus d'aliments au dehors, comme une plante vivace, trouve moyen, en épuisant ses réserves, de fleurir et de porter ses fruits sur un sol ingrat.

L'importance de cette loi, ou tendance des sentiments à persévérer dans l'être, ressort encore de ce fait que les moralistes s'en sont inspirés sans le savoir. En croyant régler les sentiments, ils n'ont fait qu'en dégager la loi naturelle, et la suivre. Ce qu'ils appellent le devoir est, en effet, le sentiment du bien à l'état abstrait, sentiment qui subsiste chez ceux mêmes qui doutent que le bien puisse jamais être réalisé, au moins dans sa plénitude, bien plus, qui doutent que le bien existe, ou du moins puisse jamais être clairement défini et adéquatement conçu. De là l'opposition, à première vue si étrange, à la réflexion naturelle, que certains moralistes ont créée entre le bien et le devoir. Cette opposition rentre dans la loi d'après laquelle tout sentiment peut devenir en quelque sorte sans objet, sans cesser d'être, peut s'abstraire, se simplifier, et vivre, tout concentré et ramassé en soi, et paraît même alors, en un sens, épuré, idéalisé et grandi. La forme abstraite du sentiment moral, qu'on appelle le devoir, n'est donc qu'un cas particulier et illustre de la forme abstraite que peuvent revêtir tous nos sentiments, même les plus grossiers, et qu'on voit qu'ils revêtent, quand ils sont profonds et vivaces, toutes les fois que se rencontrent des circonstances hostiles à leur développement.

2° Mais supposons, au contraire, un sentiment rencontrant des circonstances favorables ; il se maintiendra alors en s'enrichissant, en se développant, en se renouvelant. Dans notre première hypothèse, le sentiment était en danger de périr par inanition ; dans la seconde, il est menacé dans son intégrité, il risque de périr, étouffé sous l'apport d'éléments étrangers. Reprenons l'exemple de l'amour. L'amour est le nom qu'on donne à des sentiments divers, hétérogènes, mais sortant les uns des autres, reliés entre eux par une loi : il va de la passion juvénile, ardente, de l'attrait sexuel, de l'ivresse de l'imagination et des sens, à l'intimité du cœur, à la ten-

dresse calme, profonde et sûre. A ne considérer que ces deux phases de son évolution, que ces deux aspects de sa nature, à ne pas tenir compte de toutes ses formes, de tous ses degrés, de toutes ses nuances successives, l'amour est-il autre chose qu'un terme équivoque, qu'une épithète trompeuse, appliquée tour à tour à des états divers? Peut-on parler d'amour en général, quand il n'y a pas un seul amour, mais au moins deux, l'amour de Roméo et de Juliette, celui de Philémon et de Baucis, et qu'on ne peut d'ailleurs apercevoir entre ces deux sentiments, considérés dans le présent, aucun élément commun? Ou suffit-il, pour que ces deux sentiments portent le même nom, qu'ils se succèdent suivant une loi, comme il suffit que la chenille engendre le papillon, pour qu'elle soit censée ne former qu'un animal avec lui? Mais alors la théorie courante de la généralisation est à réformer; c'est l'unité d'une même loi reliant des phénomènes divers, ce n'est pas une communauté de caractères entre des phénomènes divers, qui constitue la généralité [1]. Il en est bien en effet ainsi. L'amour, au sens général et abstrait, ce n'est pas telle ou telle de ses phases, c'est la série de ses phases diverses, considérée dans sa totalité; l'amour reste ou paraît rester le même dans sa nature, alors qu'il perd tous ses caractères primitifs, ses élans, ses ardeurs, ses enthousiasmes, ses illusions, sa naïveté, son égoïsme, et qu'il revêt des formes nouvelles, celles de la tendresse, du dévouement et de l'absolue confiance. Il semble qu'on touche ici le fond de l'amour, qu'à travers ses manifestations différentes et contraires on perçoive ce qui est son essence, ce qui constitue son intégralité, ce qui le rend supérieur aux formes qu'il traverse, ce qui fait qu'il est susceptible de les revêtir toutes, sans s'achever et s'épuiser en aucune. Il n'est

1. On trouverait dans l'histoire des sciences des exemples caractéristiques 1° de la tendance des esprits à former les idées générales selon le procédé de Galton, et à croire qu'elles ne peuvent être formées autrement, 2° de la nécessité chaque jour démontrée d'abandonner cependant les idées ainsi formées, et d'en adopter d'autres ayant une origine différente. C'est ainsi que la tendance ou le préjugé en question se marque dans la théorie, si longtemps admise, de l'*emboîtement des germes*, d'après laquelle le germe et l'être vivant doivent avoir des éléments communs, bien plus, ont tous leurs éléments communs, sont un seul et même être, dimensions à part. Or il a fallu se rendre à l'évidence des faits, rejeter cette théorie, et reconnaître que le germe produit l'être vivant, sans en reproduire les traits, bien plus, en diffère, comme un être diffère d'un autre. Dans la théorie de l'*épigénèse*, on fait dépendre l'unité du germe et de l'être vivant, non de la communauté de leurs caractères, mais de la loi qui les relie, non de leur identité substantielle, mais de leur rapport de causalité (ce rapport étant conçu, à la façon de Hume, comme existant entre des termes hétérogènes). — On trouverait l'opposition des mêmes points de vue, des mêmes méthodes dans les discussions actuelles entre philosophes et savants au sujet de l'hérédité, de l'évolution, etc.

pas vrai peut-être que l'amour garde toujours le même caractère essentiel, qu'il soit toujours, dans ses incarnations diverses, la même résonnance d'âme; mais cela ne veut pas dire qu'on doive adopter la thèse phénoméniste, laquelle tire toute sa force de ce qu'elle repousse le point de vue de l'évolution, de ce qu'elle ne conçoit pas d'autre identité que celle d'une nature immuable, de ce qu'elle n'admet pas qu'un être puisse rester le même en se développant, en acquérant des facultés nouvelles, en en perdant d'autres, en ajoutant ou ôtant à ce qu'il est. L'amour en général, c'est la loi qui relie la passion à la tendresse, ces deux choses si différentes, qui fait sortir l'une de l'autre; c'est encore, si l'on veut, la nature qui traverse ces deux états contraires, qui évolue de l'un à l'autre, et n'apparaît d'une façon complète ni dans l'un ni dans l'autre, pris séparément.

Ainsi on arrive par deux voies différentes à la même conclusion. Le sentiment à l'état abstrait, c'est le sentiment considéré en dehors de ses manifestations, ramassé en soi, simplifié, réduit; mais c'est aussi le sentiment saisi à travers toutes ses manifestations successives et diverses, conçu comme distinct de toutes et se retrouvant en toutes, comme la nature qui persiste en elles et la loi qui les relie. L'abstraction est donc facilitée à la fois par l'extrême simplification et l'extrême complication des sentiments. Un sentiment à l'état abstrait est un sentiment conçu dans ce qu'il a de fondamental et de profond; or une telle conception acquiert toute sa netteté et toute sa clarté, lorsque le sentiment se produit en dehors de ses manifestations accidentelles, dans sa simplicité nue; mais elle n'acquiert toute sa complexité, toute sa richesse et toute sa signification que lorsque le sentiment se déploie dans toute la variété de ses formes et accomplit tout le cours de son évolution.

Telle est, selon nous, la nature de l'abstraction affective, laquelle ne diffère point d'ailleurs de celle de l'abstraction en général, puisqu'elle en est le modèle ou le principe. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre que les sentiments sont susceptibles d'abstraction et de généralisation, et qu'ils sont des principes d'abstraction et de généralisation? Non, s'il est vrai que l'abstraction affective se suffit à elle-même, n'a besoin, pour se former, que de la réflexion appliquée aux sentiments, et qu'une abstraction ainsi formée peut être le point de départ d'autres abstractions. Or nous avons montré, d'une part, qu'on conçoit un sentiment sous sa forme abstraite, par cela seul qu'on prend conscience de sa nature, de ses conditions d'existence, de son pouvoir, de ses

limites, de son étendue ou de sa portée, de ses lois; de l'autre, qu'un sentiment abstrait est comme une âme qui se répand en d'autres états, intellectuels ou affectifs, qui les relie, en devient le centre attractif, et joue à leur égard le rôle de principe, d'idée générale ou dominante. Le sentiment conduit donc et dirige la pensée, la soutient, en forme la trame; ce qu'on appelle une idée générale n'est souvent qu'une succession d'images se déroulant autour d'un sentiment, et tirant de là leur unité, comme ce qu'on appelle la suite logique des pensées n'est que l'expression, dans l'ordre intellectuel, d'un sentiment constant, fidèle à lui-même. Le sentiment est donc un principe d'abstraction, et il est lui-même soumis à l'abstraction. L'abstraction affective est aussi réelle que celle des représentations; elle ne se confond pas avec celle-ci, n'en dérive pas, ne se modèle pas sur elle. C'est l'abstraction des sentiments qui explique au contraire celle des idées.

L. Dugas.

LA MORALITÉ DE L'ART

L'art a maintes fois été accusé d'immoralité, tenu en suspicion pour le moins par nombre d'âmes religieuses, de moralistes et de gens sérieux. Depuis Mahomet, qui prohibait tableaux et statues, jusqu'à Jean-Jacques Rousseau ou Tolstoï, qui flétrissent les beaux-arts comme serviteurs du luxe et de la volupté, en passant par Sénèque à Rome, par les iconoclastes en Orient, les Vaudois, les Albigeois, les Hussites en Occident, pour ne pas parler des protestants et des jansénistes, il a été plus d'une fois proscrit, à titre d'agent corrupteur des mœurs et d'excitateur des passions. Aussi bien, est-il encore beaucoup de personnes qui ne le tolèrent que quand il fait pour ainsi dire amende honorable en se mettant au service de la morale et de la religion.

A l'opposé, certains philosophes, Hegel et Schopenhauer entre autres, n'ont pas manqué de le glorifier en le représentant comme réfractaire à toute immoralité, comme épurant tout ce qu'il touche et, par le fait, le moralisant. C'est de quoi du reste les théoriciens de l'art pour l'art sont à peu près convaincus.

Pour prendre parti dans ce débat il est nécessaire d'examiner les arguments des uns et des autres à la lumière des faits, de l'expérience et du raisonnement, de rechercher premièrement si l'art est immoral, et, au cas où il ne le serait pas, s'il est tout le contraire, c'est-à-dire moral, par l'analyse de l'émotion esthétique et des effets qu'elle produit sur nous. On ne peut à moins se faire une idée exacte des rapports que l'art entretient avec l'éthique et à plus forte raison de ceux qu'il doit entretenir avec elle, question subsidiaire et souvent controversée, mais qu'on n'a guère élucidée, faute d'avoir résolu au préalable le problème de la moralité ou de l'immoralité foncière de l'art.

I

Suivant quelques-uns, dont le plus célèbre est M. Brunetière, l'art est immoral tout d'abord parce qu'il imite la nature, qui, selon eux, est perverse en son fonds, « il n'est pas de vice, dont elle

ne nous donne l'exemple, ni de vertu dont elle ne nous dissuade ».

Outre qu'il semble, à première vue, exagéré de dire que la nature est immorale, sous prétexte qu'elle n'est pas morale, qu'en la dépassant le devoir la contrarie sur bien des points, qu'elle peut même nous donner de fâcheux exemples; outre que cela n'est pas juste, puisque, s'il n'y a d'immoralité qu'en infraction à une obligation, la nature, qui n'en connaît d'aucune sorte, est bien plutôt indifférente ou amorale, c'est oublier que l'art n'est pas fermé à la représentation des actes de vertu, qu'il l'a bien montré au cours de son histoire, mais surtout c'est, pour juger de la valeur morale de l'art, se placer à un point de vue erroné, parce que tout intellectuel et en dehors de son action spécifique, au point de vue du sujet, considéré en lui-même, alors que pour chaque œuvre en particulier il est faux de l'envisager indépendamment de l'interprétation émotionnelle qui en est donnée.

Tandis que, à cause de leur intellectualité, les œuvres littéraires intéressent l'éthique non seulement par les sentiments exprimés, mais par les idées exposées, les théories émises et jusque par la qualité du récit, la nature essentiellement émotive des œuvres artistiques, puisque aussi bien elles n'ont d'influence que par là, empêche leur moralité ou leur immoralité propre de dépendre d'autre chose que des sentiments qui y sont contenus et qui sont ceux ressentis par l'artiste au moment de l'exécution, ceux-là même que transmet l'émotion esthétique. En art, plus encore qu'en littérature, la moralité d'une œuvre ne se mesure pas à la moralité des choses représentées mais à celle du sentiment dans lequel elles le sont. Que, malgré cela et en dehors, le sujet puisse agir en tant que représentation, qu'il puisse, s'il est vertueux, avoir, comme tel, une influence favorable et, s'il est déshonnête, en avoir une pernicieuse, il serait surprenant qu'il en fût autrement, puisque, comme le dit M. Fouillée, toute idée est une force. Il suffit du moins que cette action toute intellectuelle ne doive rien aux qualités qui font l'œuvre d'art, qu'elle soit isolée et à côté, en marge, pour ainsi dire, sinon à l'opposé de l'émotion esthétique, de l'émotion de l'artiste et des sentiments qu'elle enveloppe, pour qu'on soit autorisé à maintenir que la valeur morale des œuvres d'art est indépendante de la moralité du sujet.

Elle l'est tellement, que, quand elles ne jaillissent pas d'un profond amour du bien, les œuvres à prétentions édifiantes ne sont pas plus morales que ne sont religieuses, faute d'être transportées d'adoration, la plupart des musiques ou des peintures soi-disant sacrées, *Stabat* de Rossini ou *Nativités* du Corrège. A l'inverse, il

est une foule d'ouvrages, qui, d'après ce qu'ils représentent, — scènes de carnage, de débauche, de luxure, de vol, de pillage, d'assassinats, historiques ou non — pourraient à juste titre être taxés d'immoralité, qui ne tombent point sous le coup d'un pareil reproche, tout simplement parce que l'artiste n'y a rien mis d'autre que sa passion pour les mouvements, les couleurs, les sons ou les lignes.

Enfin, tout de même que la beauté d'une œuvre peut être en contradiction avec celle du modèle, s'il est d'authentiques chefs d'œuvre qui représentent des laideurs insignes, — non pas en guise de repoussoir comme dans les toiles de Véronèse, où le rachitisme des nains rehausse la magnificence des personnages, mais en motif principal ou exclusif, comme *le Pied bot* de Goya ou les diableries du moyen âge — la valeur morale des œuvres d'art est bien souvent de signe contraire, si l'on peut dire, à celle du sujet. Aussi bien, il est des œuvres à sujets moraux, qui doivent être tenues pour nettement immorales, telle cette *sainte Thérèse* du Bernin, qui au lieu d'être enflammée d'amour mystique le semble bien plutôt d'amour sensuel, s'il en est d'autres, par contre, qui, consacrées à la corruption, sont vraiment moralisatrices à cause de la noblesse du sentiment qui les inspire et qui la fait rechercher : sentiment de pitié à l'égard des victimes du sort, qu'elles le soient de l'égoïsme social, comme chez Steinlen ou Heidbrinck, ou plus simplement de la guerre, comme chez Callot, Goya ou Veretschaguine ; sentiment d'indignation encore contre les vilenies de toutes sortes qui souillent la nature, ainsi qu'il arrive à un Brueghel, à un Mantegna ou à un Forain, quand ils font parader le vice sous nos yeux.

Rien ne prouve mieux combien la moralité propre aux œuvres d'art peut être, je ne dis pas différente, mais au rebours de la moralité du sujet que le cas des caricatures, chez qui le spectacle des infamies, leur outrance même, est, pour qui les comprend, — ce qui est rare, — non pas certes un objet de scandale, encore moins de propagande, mais un motif d'édification, si elles ne figurent des plaies physiques ou morales que parce qu'elles sont en conflit avec un idéal supérieur, si même elles ne les exagèrent qu'en protestation et en manière de stigmate. Prétendre qu'Hogarth a exalté les mauvaises mœurs pour avoir peint la vie des débauchés n'est-ce pas en effet aller contre le plus clair de ce que signifie son œuvre?

A plus forte raison l'art en soi ne peut-il être tenu pour moral ou immoral que du point affectif et émotionnel, si, indépendam-

ment de la moralité ou de l'immoralité intrinsèque de celui-ci, il n'y en a pas d'autre, spéciale à chaque œuvre, que celle-là qui est empreinte dans le style et qui vient du caractère de l'artiste ou plus exactement des dispositions dans lesquelles l'œuvre a été conçue et exécutée, moralité ou immoralité, qui se dérobe aux intentions les plus formelles et se mêle, malgré que l'auteur en ait, à l'expression de ses sentiments; s'il n'y en a pas d'autre par conséquent, pour chacune d'elles, que celle-là qui revêt un même modèle d'un air chaste ou corrupteur, qui donne à la *Vénus de Médicis* par exemple un je ne sais quoi de provocant que n'a pas son prototype, la *Vénus de Cnide*, et qui fait qu'une seule et même chose, la nudité, est austère chez Michel-Ange, libertine chez Fragonard. Puisque la valeur morale du sujet, pris comme tel et en lui-même, abstraction faite de « l'accent » que lui communique l'artiste, ne décide en aucune mesure de la moralité ou de l'immoralité de chaque œuvre en particulier, il va de soi qu'elle décide encore moins de celle de l'art, qui, parce qu'il imite la nature, toutes réserves faites sur ce qu'elle vaut moralement, ne saurait aucunement être estimé à son prix.

II

Le reproche que M. Paulhan adresse à l'art d'être conventionnel et mensonger, indépendant de la réalité et, qui plus est, en contradiction avec elle, est bien autrement grave et important, comme mettant en cause l'un de ses caractères principaux. Aussi bien, et par le fait même, M. Paulhan l'accuse de nous désadapter de notre milieu en nous déshabituant de vivre la vraie vie, la vie pratique, en lui substituant une vie illusoire, dont la systématisation risque d'autant plus de triompher de celle-là même que nous devons réaliser, et qui constitue la morale, que la sienne est toute faite et partant plus forte.

Le reproche est d'autant plus grave qu'il n'est pas gratuit. Que l'art puisse nous détourner de la vie; qu'à prendre ses visions pour la réalité on puisse être amené à traiter en retour le réel comme un rêve; qu'on puisse être en conséquence incliné à s'y froisser ou à en déserter les devoirs, ainsi qu'il arrive à *Don Quichotte* ou à *Madame Bovary* par intoxication littéraire; que cela soit un danger et un sérieux danger que la fréquentation accoutumée de ses productions risque de faire courir à la moralité, il n'est que trop vrai. Ce n'est toutefois qu'un danger, dont l'art n'est pas la cause, mais l'occasion.

En effet, s'il use d'artifices et partant de mensonges pour nous abuser touchant la vérité de ses peintures, l'art n'est pas tellement mensonger qu'il nous les donne purement et simplement pour la réalité. Il leur conserve un caractère conventionnel qui nous avertit que nous sommes en présence d'une fiction, cependant qu'il tâche, par ailleurs, de nous convaincre du contraire. Aussi bien, si ses créations ne nous intéressent qu'autant que nous y sommes pris, ce que l'on veut dire quand on affirme qu'elles doivent être vraisemblables, il importe que nous ne le soyons pas trop, que la tromperie ne soit pas complète. Rien ne lui serait plus défavorable que de nous duper entièrement. Une représentation que nous confondrions avec la réalité ne nous émouvrait pas, esthétiquement parlant, autrement dit par sa beauté, parce que, la vie pratique reprenant aussitôt le dessus, un tel mirage ne donnerait lieu qu'à des préoccupations d'utilité ou de sympathie agissante. Pour que nous en jouissions, il est indispensable que nous ne prenions pas trop au sérieux *la Mise en croix* de Rubens ou les lamentations d'*Orphée*, non plus qu'au théâtre les fureurs d'*Othello*, si c'est au juste pour revêtir trop exactement les apparences du vrai qu'un trompe-l'œil ne nous procure aucun plaisir. L'art, en définitive, ne fait et ne doit, pour atteindre son but, que nous placer dans un état de demi-illusion ou de demi-mensonge, qui nous sauve de la réalité sans nous la faire radicalement oublier, sans, *a fortiori*, se substituer entièrement à elle, dans un état, par conséquent, qui n'autorise nullement ceux qui se recommandent de l'esthétique pour dédaigner la vie.

Mais, surtout, l'art n'est pas entièrement factice, ainsi que se l'imaginent les intellectualistes, puisque aussi bien ce qui en lui est illusoire c'est le sujet, qui, comme ceux-ci sont trop portés à le croire, n'en est point, nous l'avons vu, le côté spécifique et intéressant. Le sentiment, qui en fait le fond et par où seulement le sujet retrouve de son prix, est au contraire bien réel et vivant. Noyau et centre, germe si l'on peut dire, autour de qui tout le reste s'agglomère, il infuse sa vie à l'œuvre d'art, qui est comme imprégnée de tout ce que celui-ci contient de plus profond et animée, peut-on dire, de vie étrangère, du fait de la sensibilité de l'artiste, qui partage, en le développant, le principe d'activité confuse et latente, qui demeure au sein des choses. Par suite, loin de nous détourner du monde extérieur, l'art, envisagé sous son vrai jour, nous y ramène. Il nous ouvre les yeux à une réalité que nous n'avons pas coutume de voir, à une réalité plus intérieure que celle qui arrête d'ordinaire nos regards. Il est le guide, qui nous

aide à découvrir le fond des choses, à toucher le *substratum* du monde, la vérité dernière et profonde.

Que, pour y parvenir, l'art ait recours, il est vrai, à toutes sortes d'artifices, la faute en est non à lui-même, mais à l'imbécillité de notre nature ou plutôt à la déformation que nous lui faisons subir sous la pression du besoin, à l'infirmité de notre condition, pour tout dire, qui l'oblige, afin de nous faire pénétrer au cœur du vrai, de nous duper jusqu'à un certain point et, surtout, d'en avoir l'air, à l'imitation de ces bouffons d'autrefois qui affublaient le bon sens d'une marotte dans l'intention de faire entendre leurs vérités aux rois. Le mensonge, somme toute, est si peu la caractéristique de l'art qu'il ne lui est qu'un moyen destiné à dessiller nos yeux, à ouvrir nos oreilles ou mieux à dissiper le brouillard, qui nous environne et nous cache la vraie nature des choses, en ne nous révélant d'elles que ce qui est nécessaire à la satisfaction de nos appétits; un moyen donc au service de la vérité sensible que contient toute beauté.

Aussi bien l'art, qui est une systématisation, n'en est pas une contraire à la vie. Systématisation non pas intellectuelle mais émotionnelle, s'il est factice, dans ses dehors et ses procédés, pour tout ce qui concerne l'entendement, il ne l'est pas en son fond. Effectivement, si l'intelligence peut s'employer à construire de toutes pièces des systèmes, sans tenir compte d'autre chose que de ses fantaisies, s'il lui est loisible de les édifier en contradiction avec la vie, l'émotion ne saurait aller contre elle, car l'émotion ne se commande pas. Spontanée, elle en sort directement. De fait, une émotion n'est telle que si elle est ressentie, par suite que si elle est vraie et en correspondance avec la vie, vie individuelle ou vie collective, tout au moins par quelque côté. Un sentiment peut bien être feint, mais alors il n'existe pas en tant que sentiment au cœur de celui qui le joue. Et, comme en art rien ne compte que ce qui est senti, il ne peut exprimer que des sentiments vrais, bons ou mauvais, mais issus de la vie et y retournant. La systématisation esthétique n'est pas une combinaison plus ou moins apprêtée, plus ou moins fausse, qu'en faisant nôtre nous risquons d'opposer à l'existence, en nous y opposant nous-même ou en la fuyant, mais une synthèse sensible qui a ses racines dans la vie véritablement vécue et qui, comme telle, ne peut, si particulière qu'elle soit, ni nous isoler ni nous ravir complètement à la réalité.

L' « attitude artiste », qui consiste à s'abstraire du monde réel, à n'envisager l'univers que comme une fiction, comme un spectacle, et, au terme, à se dispenser d'agir, loin d'en être la fleur, n'est,

tout bien pesé, qu'une déviation du sentiment esthétique, par tout ce qu'elle implique de frelaté. Chez l'amateur, elle est impuissance radicale à goûter les œuvres d'art autrement que par le métier, parce qu'elle est impuissance à « sortir de soi ». Chez l'artiste, elle est un incontestable ferment de déchéance par l'isolement dans lequel elle le tient au détriment du progrès de sa personnalité, de ses sentiments et, par contre-coup, de son talent. Elle en arrête le développement précisément parce que, bien que distinct des autres fins et devant être poursuivi pour lui-même, — ainsi que les partisans de l'art pour l'art ne manquent pas de l'enseigner, — l'art plonge trop avant ses racines dans la réalité pour vivre de sa propre substance et se suffire à soi seul.

Vouloir substituer l'art à la vie est donc une erreur et un non-sens que, loin d'encourager, l'art tout le premier réprouve. Rien ne répugne davantage à sa nature qui est vie, non pas sans doute complète et intégrale, mais émotive et sentimentale, si rien n'est plus contraire à ses artifices mêmes, qui ne sont qu'un défilé par où il faut passer sans s'y arrêter, sous peine de ne jamais franchir le seuil du domaine où il conduit et par conséquent d'en méconnaître les richesses. Que quelques-uns, néanmoins, s'autorisent de ses procédés pour tourner le dos à la vie et se dispenser d'agir, on ne peut légitimement lui faire grief d'un antagonisme qu'ils instituent de leur autorité. On ne peut même pas s'en prévaloir pour lui reprocher d'être dangereux, si, tout intellectuels et de surface, ces procédés mêmes ne le deviennent que pris à contre-sens; si, en fin de compte, l'art n'est encore périlleux, de ce nouveau point de vue, que pour ceux qui ne le comprennent pas, il faut dire en l'espèce qui ne le sentent pas, puisqu'il est du sort des meilleures choses de prêter à abus et que la morale même n'y échappe pas. Ce n'est pas une raison pour les incriminer. Il suffit, pour les en tenir indemnes, que ceux-ci soient vraiment des abus, c'est-à-dire le produit d'un détournement, ce qui est bien le cas des perversions auxquelles l'art peut prêter par ses côtés artificiels, puisque, tout autant que du sens moral, elles sont une déviation du sens esthétique.

III

L'accusation d'immoralité qu'on lance contre l'art, eu égard à ce qu'il y a de forcément conventionnel en lui, n'est aussi bien ni la principale, si elle ne s'attaque pour ainsi dire qu'à l'extérieur, ni la décisive, si celle-ci en prépare et en cache une autre, qui est que l'art, — quel qu'en soit le sujet, abstraction faite des sentiments

qui peuvent venir s'y ajouter, — est foncièrement immoral, immoral de nature, immoral par essence, l'émotion esthétique qu'il provoque, qu'il a mission de provoquer et sans quoi il n'y a pas d'art, étant mauvaise en soi, parce que, selon M. Brunetière comme selon Tolstoï, elle est un plaisir et un plaisir des sens, une concupiscence pour tout dire, opposée comme telle à toute moralité, s'il n'y a pas de vertu sans effort ni détachement. Rousseau ne pensait pas autrement qui prétendait avant eux qu'en développant la sensualité l'art avait corrompu les mœurs.

Cette immoralité native, si elle peut être corrigée, atténuée ou redressée, concèdent ces moralistes intransigeants, par tout ce qu'à leur gré l'artiste doit mêler de bon à son œuvre, n'en subsiste pas moins, pour eux, en principe; tant et si bien que toute œuvre d'art, que n'inspire pas un sentiment vertueux — d'aucuns disent avec Bossuet, qui ne traite pas un sujet édifiant — est, à leur sens, pernicieuse, quand bien même elle serait pure de toute tendance immorale, inconsciente ou voulue, simplement parce que le sensualisme de l'émotion esthétique n'y est contrebalancé par aucune influence moralisatrice capable d'en pallier l'impureté. Ils estiment, par conséquent, que toute œuvre d'art, qui ne travaille pas pour la morale, est contre elle. Immorales ainsi seraient toutes les œuvres, qui se bornent, sans plus, à exalter les beautés de la nature et, *a fortiori*, toutes celles qui les célèbrent en des modèles immoraux, dont la malfaisance s'accroîtrait de tout ce que le sentiment esthétique y apporte de trouble. C'est, en fait, la condamnation de l'art presque tout entier, tel qu'il a toujours été pratiqué, si, avant quoi que ce soit et le plus souvent à l'exclusion de tout autre sentiment, les artistes de tous les temps ont toujours eu en vue — et ne pouvaient pas ne pas avoir en vue, puisque c'est la fin de l'art — de glorifier la beauté où qu'elle soit; si la plupart des tableaux, des statues ou des opéras n'ont d'autre objet que de la montrer, même là où dans la réalité il serait dangereux de la chercher, dans la nudité par exemple, quand ce n'est pas, comme le disait Rousseau, dans « tous les égarements du cœur et de la raison ». C'est, pour préciser, la mise à l'index, non pas seulement des *Danaés*, des *Lédas* et des *Armides*, où les plus grands maîtres se sont complus, mais encore de toutes les sculptures, de toutes les musiques, — qu'elles soient de Rubens, de Praxitèle ou de Mozart, — qui ne font que chanter les splendeurs de la nature, du corps ou du cœur humains. C'est au juste l'anathème jeté à toutes les œuvres, qui, consacrées à la seule beauté, n'ont pas souci de nous entretenir d'autre chose.

Quoi qu'il en soit du bien-fondé de ce réquisitoire, il part d'une vérité incontestable, qui est que l'émotion esthétique, que l'art, par conséquent, est un plaisir et un plaisir des sens. M. Brunetière a eu raison de le mettre en pleine lumière, de poser qu'il n'y a pas de peinture qui ne soit une fête pour les yeux, pas de musique qui ne soit une caresse pour l'oreille, pas de beauté en somme, qui pour atteindre l'esprit ne soit obligée de recourir à l'intermédiaire « non seulement des sens... mais du plaisir des sens ». Cela est indéniable et utile à répéter devant ceux, qui, en vue d'épurer l'art, ne tendent rien moins qu'à le ruiner, en proposant, comme le demande Tolstoï, d'en éliminer le plaisir.

Ça ne veut pas dire cependant que l'art soit immoral.

Le plaisir des sens, parce qu'il est l'accompagnement obligé d'un exercice conforme à leur nature, n'est pas mauvais, mais bien la concupiscence sensuelle, qui est le retour que nous faisons sur lui, la délectation à laquelle nous le soumettons, sa recherche exclusive enfin au détriment de nos vraies destinées. Il n'y a pas d'autre immoralité des sens que celle-là, qui est, au même titre que la débauche, la dérivation ou la perversion d'une activité normale, l'adultération de jouissances légitimes. Or, malgré qu'il puisse y donner lieu, le plaisir esthétique est de tous les plaisirs des sens le plus réfractaire à cette aberration, d'abord parce qu'il en est le plus pur, s'il n'intéresse que les plus élevés d'entre nos organes, l'ouïe et la vue, s'il les intéresse au surplus en dehors de tout espoir de satisfaction matérielle, et enfin parce qu'il n'est pas qu'un simple plaisir des sens. Bien qu'elle requiert leur service et leur agrément, l'émotion esthétique en effet ne s'adresse pas qu à eux. Elle ne se réduit pas au chatouillement de nos papilles nerveuses. Le fait qu'il n'y en a pas du goût, de l'odorat ou du toucher, qui sont les plus physiques de nos sens, qu'il n'y a pas d'art conséquemment de la cuisine ou de la parfumerie en est la preuve. Croit-on du reste que l'*Entrée des Croisés à Constantinople* ou la *Neuvième symphonie* n'aient d'action sur nous que par la vivacité des colorations ou la fulgurance des timbres, ni plus ni moins qu'un jeu d'étoffes claires ou une fusée de sonorités éclatantes? Ce serait abaisser l'art au niveau des jeux du kaléidoscope ou du vent dans les arbres, méconnaître la nature de l'émotion qu'il soulève, qui agit non seulement sur nos sens, mais sur nos sentiments, et par eux. sur notre intelligence; qui, en un mot, ébranle notre activité psychique tout entière. Quoi, dans ces conditions, de plus éloigné de la plus vulgaire des concupiscences que ce plaisir qui est une joie, et une joie de l'esprit dans sa plénitude? Quoi dès lors

de moins impur, de moins immoral, donc de moins susceptible d'entacher les jouissances d'art que l'émotion esthétique, qui, malgré ses côtés sensuels, non seulement ne se confond pas avec ce qu'on appelle péjorativement la « sensualité », mais se distingue même du simple plaisir des sens, qui pourtant n'a déjà rien de blâmable?

Sans doute, on peut, par une sorte de concupiscence, non plus seulement des sensations, mais de toute l'âme, faire dévier l'émotion esthétique, se replier sur elle pour la savourer davantage et, pour la mieux sentir, en détailler toutes les nuances, en conséquence ne demander à la vie, partout, toujours et en tout, que des impressions d'art, devenir le dilettante ou l'esthète qui ne se préoccupe que de beauté, ne recherche qu'elle jusque dans la douleur, la misère ou la mort.

Si profonde que soit la dépravation, on pourrait dire l'odieux, d'une pareille manière d'être, il serait d'autant plus injuste de la mettre sur le compte de l'émotion esthétique que, plus encore que l' « attitude artiste », qui en est le préambule et parfois le signe, le dilettantisme lui est funeste. Le repliement intégral, qu'il exige, de l'âme sur elle-même tarit en effet à sa source toute émotion, esthétique ou autre, que ce soit en présence des œuvres d'art ou en face de la nature. L'abus de la réflexion à l'endroit de notre sensibilité que nécessite la recherche à outrance du plaisir, fût-il esthétique, lui enlève cette innocence ou cette fleur faute de quoi l'âme est incapable de s'émouvoir. A force de se recroqueviller sur ses puissances affectives et de les analyser, le dilettante en étouffe la spontanéité. Il attaque, du même coup, l'émotion esthétique à sa racine. Il la dessèche et l'élague à l'avance de tout ce qu'il y a d'incomparable en elle. Il la prive de sa sève pour la réduire à rien, à la quête de la pure sensation, de sorte que cette concupiscence de l'esprit, cette concupiscence supérieure et intégrale qu'est le dilettantisme, aboutit, en frappant de mort notre sensibilité, — par l'effet de la régression que toute absence de progrès entraîne, — à la dernière et à la plus basse de toutes, à celle des sens.

Cette déchéance, qui est la conclusion plus ou moins proche du dilettantisme, puisque celui-ci en est la cause, marque, par la ruine même de l'émotion esthétique, non pas toute la différence, mais tout l'antagonisme qu'il y a de lui à elle. Il s'ensuit que l'émotion esthétique ne saurait assumer la charge d'un pareil égarement, ni attirer sur l'art la réprobation qu'il appelle.

IV

De ce que l'art n'est pas immoral il n'en faudrait pas déduire cependant qu'il est moral.

Outre qu'il n'y a pas là une preuve de moralité, il va de soi qu'il n'est pas moral au sens strict, qu'il n'est ni un exemple, ni un conseil, encore moins une leçon. Aussi ce n'est pas, en vérité, ce que les champions de la moralité de l'art, Hegel ou Schopenhauer, veulent dire, mais qu'il purifie tout ce qu'il touche; qu'il est une sauvegarde contre les passions et que, par suite, il ne peut en aucune circonstance, ni d'aucune manière, devenir immoral; qu'il en est préservé et comme garanti.

Pour les uns, il l'est par une pureté qui tient à ce qu'il est fait de formes idéales. Ils estiment qu'en idéalisant tout, l'art sauve et légitime tout.

Rien n'est moins vrai. En juger ainsi, c'est non seulement se placer au point de vue du sujet, — l'idéalisation ne pouvant à coup sûr s'appliquer qu'à lui, — mais, surtout, c'est ne pas remarquer qu'en embellissant indifféremment toutes choses, ce qui est bon et ce qui est mauvais, des courtisanes et des forbans, comme des vierges et des saints, l'ennoblissement des formes rend le vice aimable non moins que la vertu, si ce n'est pas assurément travailler à en inspirer le mépris que de le présenter sous un jour flatteur. Cette raison n'a-t-elle pas maintes fois été invoquée contre l'art, d'encourager en le poétisant ce qui mérite le plus d'être flétri? Fût-il vrai, l'argument de l'idéalisation moralisatrice n'en vaudrait pas mieux du reste, puisque aussi bien il ne s'applique pas à l'art tout entier, qui n'a pas pour objet d'embellir la nature, si le réalisme, qui la copie, et la caricature, qui l'enlaidit, n'en relèvent pas moins que l'idéalisme qui la corrige; puisque ce n'est là, somme toute, qu'un procédé facultatif et accessoire, qui ne tient nullement à son essence ou à sa définition.

Pour d'autres, l'art reste pur, quels que soient les sujets qu'il traite, les milieux où il se compromet, tout simplement, parce qu'en nous enlevant à ce qu'il y a d'instinctif et d'animal en nous, l'émotion esthétique nous ravit, suivant eux, à tout danger; nous vaccine en quelque sorte contre ce que certaines œuvres pourraient avoir de pernicieux.

Ceci, qui revient à faire du sentiment esthétique un succédané de la vertu, à identifier en quelque manière le beau avec le bien, comme autrefois les Grecs et comme de nos jours nos modernes esthètes,

— si l'esthétisme absorbe précisément la morale dans le culte du beau, — ceci est non moins erroné. En effet, tout ce qui provoque notre admiration n'est pas nécessairement vertueux. Il y a des choses belles qui ne sont point bonnes. Si tout dans la nature contient quelque beauté, jusqu'à la laideur, qui ne vient que d'un assemblage défectueux, peut-on dire de même qu'il y a de la moralité partout ? L'admiration esthétique n'est pas une vertu qui nous dispense de toutes les autres. Moralement parlant, elle n'est ni bonne, ni mauvaise. Elle est neutre.

Le sentiment esthétique est si peu moral de nature, qu'il peut s'allier et s'allie effectivement aussi bien avec des sentiments nettement immoraux qu'avec d'autres. Tout autant que de moralité, il est capable de s'imprégner d'immoralité.

En réalité, l'histoire est pleine d'œuvres vraiment belles qui portent en elles, mêlée inconsciemment par leur auteur à sa ferveur pour ce qui est beau, l'expression des sentiments les plus vils, les plus propres à compromettre toute dignité. Certaines peintures de Fragonard, certaines statuettes de Clodion sont libertines au premier chef, si d'autre part la musique de *Tristan*, celle de *Pelléas et Mélisande* conduisent tout droit à la désespérance et au découragement par tout ce qu'elles révèlent d'abandon de soi-même ou de désirs inassouvis. Il est enfin d'authentiques œuvres d'art, qui partent d'un désir de perversion bien caractérisé, qui, comme telles, sont, suivant l'expression de M. Brunetière, de non moins authentiques « excitations à la débauche » : les gravures de Baudouin, les estampes de Rops, les opérettes d'Offenbach en sont les sûrs garants.

Et qu'on ne dise pas que cette immoralité est sans effet. Si cela peut être vrai de l'immoralité du sujet, cela ne l'est pas, cela ne peut pas l'être, en raison de la nature essentiellement émotionnelle des œuvres d'art, de l'immoralité des sentiments, qui, de même que leur moralité, est d'autant plus efficace qu'elle se pare du prestige et de la séduction esthétiques.

Indifférente à la moralité ou à l'immoralité qu'elle ne repousse ni n'appelle, si elle se teinte, quel que soit leur signe ou leur coefficient moral, de la couleur des sentiments qu'elle s'associe, l'émotion esthétique, qui s'en distingue quand l'une ou l'autre vient s'y joindre, est proprement amorale de nature et l'art avec elle. De sa neutralité à l'égard de l'éthique, il ne faudrait pas toutefois, avec J.-J. Rousseau, conclure, derechef, à son opposition, sous prétexte que tout ce qui n'est pas pour la morale est contre elle, s'il y a des choses qui ne sont ni pour ni contre. L'art est précisément de

celles-là. Il est autre, quelque chose d'à part, quelque chose qui a son domaine propre et bien distinct.

V

Que l'art soit amoral cela ne signifie nullement — il ne faut pas s'y tromper — qu'il n'a aucune action sur les mœurs, aucune influence sur la conduite. Sans compter que cela serait étrange d'un moyen d'expression aussi puissant, l'art est trop dans le sens de la vie pour, malgré son amoralité et sans la rompre, ne pas être par ailleurs d'un grand secours à la morale.

Du fait seul que l'émotion esthétique est autre, elle nous immunise en quelque sorte contre ce que l'immoralité de certaines représentations pourrait en elle-même avoir de pernicieux. En détournant l'attention du sujet pour l'attirer sur elle, elle sauve par sa neutralité ce que celui-ci a, parfois, non seulement de risqué ou de dangereux, mais de franchement mauvais. Elle est un préservatif. Ceci explique pourquoi des spectacles qui nous scandaliseraient dans la réalité ne nous choquent pas et ne peuvent légitimement nous choquer, — pour peu que nous comprenions quelque chose à l'art, — en peinture, en sculpture ou en musique. C'est ainsi que, à condition bien entendu de n'être pas d'inspiration grivoise, la nudité peinte, sculptée ou dessinée est chaste; que même les *Danaés* du Titien ou l'*Antiope* du Corrège ne sollicitent pas le désir. Il faut effectivement n'avoir aucun sentiment de l'art, ou s'en dépouiller, pour infliger à la *Vénus de Cnide* l'injure que Pline raconte lui avoir été faite, tout de même que pour avoir envie, comme Diderot le confesse, de relever la robe de la *Madeleine* du Corrège afin de voir « si les formes sont aussi belles là-dessous qu'elles se dessinent au dehors ». Celui-là, qui, devant une œuvre qu'a engendrée l'émotion esthétique sans mélange d'élément impur, pense, quel qu'en soit le sujet, à autre chose qu'à l'admirer, ne la comprend vraiment pas et ne doit qu'à lui-même l'usage, non pas seulement détourné mais contraire à sa destination, qu'il s'avise d'en faire. Si le caractère d'art multiplie le péril des œuvres réellement immorales, de celles qui le sont par le sentiment, il couvre au contraire l'immoralité de celles qui ne le sont qu'accessoirement, au point que ce qui serait dangereux dans une œuvre vulgaire a bien des chances de ne l'être pas dans un chef-d'œuvre.

Mais c'est trop peu dire. L'art ne sert pas à la morale que de paratonnerre. S'il n'est pas plus prédicateur qu'il n'est entremetteur, bien qu'il puisse devenir l'un ou l'autre dans l'ordre émotif, l'art

est comme la préface ou le prélude de la moralité par la magie de l'émotion esthétique, qui produit en notre âme certaines dispositions analogues à celles que réclame et que crée la vie morale. Sans nous induire tout à fait en vertu, ces dispositions nous inclinent vers elle par une espèce de polarisation intérieure, où s'en lit en quelque sorte le présage.

Pour être ressentie en face d'une belle œuvre, l'émotion esthétique exige, au préalable, une sorte de désintéressement, l'oubli préliminaire de nos préoccupations habituelles, des vues intéressées qui forment, pour ainsi dire, la trame de notre vie. C'en est l'indispensable condition. Aussi bien, dès que pour une raison ou pour une autre, parce que nous avons l'esprit trop inquiet ou trop tendu, nous ne nous laissons pas ravir à nos soucis, nous restons incapables de sentir aucune joie du plus incontesté chef-d'œuvre. Quand d'autre part, notre attention se porte exclusivement sur le côté représentatif du sujet, comme il arrive le plus souvent des anecdotes mises en peinture ou du portrait d'une personne aimée, le plaisir esthétique s'évanouit, parce qu'il fait place aux considérations pratiques auxquelles le côté purement intellectuel des œuvres d'art ne manque jamais de donner lieu. Celui, qui, devant les nudités de Rubens, n'oublie pas que c'est nu, est fermé à toute émotion esthétique, tout comme celui qui, en présence d'un chef-d'œuvre, se borne à en supputer le prix.

Si la première condition que requiert l'admiration esthétique est l'oubli de nos soucis coutumiers, son premier effet est de les écarter. Tandis qu'en face de la nature l'artiste les éloigne spontanément de son esprit, si c'est précisément l'un des traits distinctifs de son caractère, le côté artificiel des œuvres d'art agit dans le même sens sur le spectateur. Il le transporte dans un monde étranger ou plutôt dans un monde figuré, débarrassé par conséquent du voile opaque que, sous l'empire de la nécessité, nos intérêts et nos désirs ne cessent de tisser à l'entour du monde réel. La convention joue en art à peu près le rôle que tiennent vis-à-vis de la réalité le voyage et le souvenir, qui nous invitent à goûter la beauté des choses par la simple diversion que le déplacement ou le recul du temps ne manquent pas d'apporter à nos préoccupations. Cela est si vrai que rien ne nous repose mieux que la contemplation esthétique, si ce n'est le changement de lieu, parce que rien ne nous distrait plus complètement, au sens étymologique du mot, que ces deux choses des inquiétudes de tous genres qui nous viennent sans cesse assaillir dans le cours de la vie.

Il en résulte qu'en même temps, qu'elle nous apporte le bienfait

d'une action réparatrice et qu'elle nous récrée, l'émotion esthétique nous arrache à la tyrannie de l'intérêt. Elle nous divertit, pour un temps, de la poursuite de l'utile, dont la recherche ininterrompue est la pierre d'achoppement de toute moralité. En nous haussant au-dessus de ses intrigues, ne fût-ce qu'un moment, elle nous déshabitue de tout y rapporter; nous empêche de le considérer comme le but suprême et unique de la vie; elle nous accoutume, enfin, à respirer l'air plus pur qui, comme celui des cimes par-dessus les vallées, circule au delà du chassé-croisé des ambitions. Elle nous enlève *a fortiori* aux visées bassement égoïstes, aux calculs de la sensualité. En nous plaçant pour un instant au-dessus des appétits grossiers, des instincts de la brute, elle nous sauve des passions. Elle nous spiritualise en quelque sorte, rien que par le détachement qu'elle nécessite et qu'elle opère. C'est ce que voulait dire Hegel, quand il prétendait que l'art nous enlève dans une sphère supérieure. C'est là ce qu'il entendait par son pouvoir libérateur. Il avait raison en un sens, car, si l'art ne purifie pas tout, il n'en est pas moins la meilleure discipline d'affinement qui soit. Il déblaie le terrain de toutes les plantes parasites qui l'encombrent et prépare le sol qu'exige la vie morale pour y germer.

L'émotion esthétique va encore plus avant dans cette voie. Elle nous désintéresse, non seulement par inhibition ou refoulement de ce qui en nous est grevé d'intérêt, mais par action immédiate, en nous faisant participer intimement à l'activité désintéressée d'où naît toute œuvre d'art, désintéressement qui, cette fois, n'est plus négatif mais positif, par tout ce qu'il exige déjà de don de soi-même. En effet, si l'activité créatrice est jouissance, si elle procède du plaisir éprouvé, elle n'en fait pas son but. Elle est une activité de jeu, c'est-à-dire une activité, qui, tout en ayant le plaisir pour terme, ne se dépense pas moins en vue d'une fin indépendante, valant par elle-même et pour elle-même. Quels que soient ses procédés d'invention, l'artiste se subordonne à la réalisation psychique d'abord, matérielle ensuite de l'œuvre entrevue, ce qui ne va pas sans abnégation de sa part. Il en est de même de l'amateur, le mot étant pris en son plein sens, puisque nous ne goûtons vraiment une œuvre que dans la mesure où nous partageons l'activité qu'elle manifeste et qui vibre encore en elle. Il s'ensuit que, s'il commence comme l'artiste, par rechercher son plaisir, l'amateur n'en goûte un véritable qu'à condition, lui aussi, d'oublier son point de départ, de s'abandonner à son émoi, de se laisser entraîner au courant de sensibilité qui l'emporte, tant l'émotion esthétique est génératrice de désintéressement, de désintéressement actif, si l'on

peut dire. Elle est par suite comme un entraînement et un prélude à l'effort moral, si l'essentiel de celui-ci, c'est non seulement de vouloir une fin pour elle-même, mais de la vouloir au prix des plus grandes peines et des plus rigoureux sacrifices.

L'émotion, que soulèvent les œuvres d'art au plus intime de nous-mêmes, sert de préface à l'activité morale pour cette autre raison encore qu'elle est contagion non seulement d'activité désintéressée mais d'activité harmonieuse. Toute œuvre d'art, en effet, a un rythme suivant lequel sont ordonnés et hiérarchisés les éléments qui la composent. Il n'y en a pas, si c'est précisément en quoi consiste le style, qui n'en porte le témoignage dans la synthèse de lignes, de sons, de couleurs ou de reliefs dont elle est formée. La composition, qui vient moins d'un parti pris qu'elle ne jaillit des profondeurs de l'âme, dont elle traduit au jour la cadence intérieure, en est une forme. Ce rythme d'où émerge l'œuvre d'art; ce rythme qui maintient en les accordant la cohésion entre toutes ses parties, depuis les plus générales jusqu'aux plus infimes, depuis les plus intellectuelles jusqu'aux plus sensibles; ce rythme, qui décide de l'agencement des tonalités ou des touches, tout autant que de celui des mélodies ou des figures, se communique à l'âme du spectateur qui se trouve ainsi battre en mesure, à l'unisson de la sensibilité de l'artiste, entraînée, si l'on peut dire, dans le système d'activité ordonnée et harmonieuse qu'est toute activité esthétique. Or la moralité, parce qu'elle exige la subordination de nos inclinations, de nos désirs, de notre vie tout entière à une fin, est, elle aussi, une organisation ou une systématisation. L'activité morale et l'activité esthétique s'apparient encore par là, si elles diffèrent l'une de l'autre seulement par ceci que le but assigné à la moralité se dépasse lui-même au fur et à mesure de sa réalisation, qu'il recule et doit reculer sans cesse en un progrès indéfini de tout l'être, tandis que la fin de l'activité esthétique est en elle-même et lui suffit. Cette différence qui fait, comme l'a justement remarqué M. Paulhan, que l'un des dangers de l'art est de nous porter à considérer l'activité morale, qui ne peut jamais être achevée, sur le modèle de l'activité esthétique, qui est, à l'opposé, un système clos en même temps que parfait, n'empêche pas que, par ses qualités d'ordre et d'harmonie, l'activité esthétique ne nous dispose à la vie morale, qui est la vie vécue en complet accord non seulement avec soi-même, mais avec les autres et ses conditions d'existence. Qu'est la modération qui en découle, et grâce à quoi, si violent que soit le sentiment qui l'anime, une œuvre d'art reste toujours éloignée des excès, sinon l'une des conditions ou

l'un des caractères de la vertu, à telles enseignes qu'Aristote a pu la faire consister dans le juste milieu, qu'il importe de ne pas confondre avec la médiocrité, dont l'art pas plus que la morale ne s'accommode? Aussi bien, contribue-t-elle à sauver ceux qui sont familiers avec le sentiment esthétique des désirs grossiers ou sans freins, non qu'elle nous incite au renoncement absolu mais à cette juste mesure, dont est fait le goût en toutes choses, de sorte que, loin de nous exciter à la sensualité, l'émotion esthétique purifie pour ainsi dire nos sens en les pénétrant d'harmonie. Elle les met à leur place sans les exalter ni les renier, comme c'est la fonction de toute vraie morale. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué de la musique, dont la vertu apaisante est due à la prépondérance particulière du nombre, l'art nous introduit dans un monde mieux équilibré que ne l'est le nôtre, dans un monde par conséquent qui, pour n'être pas encore celui de la moralité, en est du moins plus proche que celui que nous habitons.

L'émotion esthétique enfin est plus qu'une préparation : elle est un excitant à la moralité, par l'imitation qu'elle propose à notre activité. Quel que soit en effet le réalisme d'une œuvre d'art, il n'en est pas qui ne soit l'intégration d'un idéal, de celui-là qui vit au cœur de l'artiste et qu'il ne faut pas confondre avec ce qu'on entend communément par là, l'idéalisation ou parti pris d'embellissement. Il n'en est donc pas qui ne nous pousse par la force de l'exemple à incarner à notre tour notre idéal dans la vie, comme l'artiste a réalisé le sien dans ses formes.

L'émotion esthétique nous invite en outre à dépasser le cercle de son action par les joies qu'elle nous dispense à titre d'activité désintéressée, en avant-goût, pour ainsi dire, des joies purement morales qu'elle nous fait pressentir et deviner. Il n'est pas jusqu'à l'idée des difficultés vaincues par l'artiste, des résistances que nous le soupçonnons d'avoir surmontées, lorsque nous disons par exemple que « c'est très fort », qui ne nous présente le plaisir comme prix de la peine et ne nous sollicite à l'effort.

Ce n'est pas tout. L'émotion esthétique nous donne l'impulsion nécessaire. Aussi bien elle est productrice d'énergie, ce qu'indique bien la tendance que nous avons à unir notre voix à la mélodie, celle encore qui nous porte à marquer la mesure des morceaux de musique, si dans la danse cette mesure nous passe en quelque sorte dans les jambes. Puisqu'elle est joie, l'émotion esthétique a, au surplus, pour résultat immédiat non seulement de précipiter le cours de notre sang, d'exalter notre sensibilité, mais par elle d'éclaircir notre intelligence, de fortifier notre volonté, d'accé-

lérer en un mot le rythme de notre vie, d'en hausser le ton. Cela est si vrai, qu'à admirer une belle œuvre nous ressentons quelque orgueil, nous prenons meilleure opinion de nous-mêmes. Nous sommes fiers de sentir de si belles choses, comme si par là même nous en devenions un peu les auteurs, ce qui n'est pas loin d'être juste, puisque pour jouir de la beauté il est en quelque sorte nécessaire de la recréer en son for intérieur. De fait, la joie esthétique réveille nos puissances d'aimer et avec elles l'appétit des grandes choses. Il n'est pas de spectateur ni d'auditeur si placide, pourvu qu'il soit doué de sensibilité, qui devant la *Vénus de Milo* ou la *Symphonie en ut mineur* ne se sente effleuré d'un souffle généreux. De là, cette ferveur d'enthousiasme qui éclate tout naturellement en applaudissements, en discours et en cris. De là, ce désir, qui nous saisit en face d'une belle œuvre, d'en faire autant, si en vérité bien des vocations n'ont pas d'autre secret. De là enfin, cette ardeur pour tout ce qui est noble, qui émane des œuvres d'art ; de là, cette surexcitation d'héroïsme qu'elles engendrent et qui explique pourquoi, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, la musique a toujours été employée pour entraîner les hommes au combat. Par l'échauffement dont elle l'embrase, la joie esthétique féconde notre âme ; elle en développe les germes les plus riches et les plus cachés. Qu'y a-t-il en dernier ressort, non de plus moral, — la moralité proprement dite ne relevant que du vouloir, — mais de plus propre à nous induire en moralité, que cette fièvre d'amour, dont la sainteté est faite et, à plus forte raison, la vertu, si pour unique règle saint Augustin lui prescrit d'aimer ?

En résumé, si l'art n'est pas plus moral qu'il n'est immoral, s'il est incapable par conséquent, ainsi que le soutiennent les partisans de la morale esthétique, de remplacer la moralité, il reste que, considéré dans son principe ou son essence, indépendamment de tout ce qui vient s'y mêler d'étranger, l'art en soi lui est d'un précieux secours, par l'action bienfaisante qu'il exerce sur notre sensibilité et, grâce à elle, sur notre activité psychique, en vertu des analogies que, sans s'y ramener, le sentiment du bien entretient avec celui du beau, analogies telles que, en dépit de son impuissance à fonder une morale, le culte de la beauté peut y suppléer dans une certaine mesure, et par les admirations qu'elle inspire, et par les dégoûts qu'elle suscite, si, malgré d'incontestables différences, malgré que la beauté puisse s'unir au mal, le bien à la laideur, beauté et bonté, laideur et méchanceté vont de pair par des caractères communs de désintéressement, d'équilibre et d'amour d'une part, d'égoïsme, de désordre et de haine de l'autre.

VI

La preuve des concordances qui, sur tous ces points, rapprochent ce qui est beau de ce qui est bien, la preuve par conséquent de la moralité de l'art, — prise au sens non pas d'action moralisatrice mais de préparation, de stimulant et d'adjuvant, pour ne pas dire d'appel a la vie morale, — se trouve dans le surcroît de beauté qu'apporte à une œuvre déjà belle par elle-même la moralité des sentiments qui y sont contenus.

Si la moralité de l'inspiration ne fait pas la beauté d'une œuvre; si elle est insuffisante à la classer parmi les œuvres d'art, — comme Tolstoï et quelques autres l'ont trop perdu de vue; — s'il y en a de parfaitement bonnes qui sont de piètres productions et, à l'inverse, non pas même d'indifférentes, mais de franchement immorales qui sont de toute beauté, il est hors de doute que la grandeur ou la noblesse du sentiment ajoute encore à l'éclat de celles qui déjà rayonnent. Outre que la moralité immanente de l'œuvre d'art en augmente la portée, elle met en valeur, pour ainsi dire, la forme qui l'enferme ou plutôt, en s'y mariant, le sentiment esthétique qui l'anime. Non seulement la moralité donne plus de profondeur et, partant, plus de généralité aux œuvres qu'elle vivifie, mais elle renforce, si l'on peut dire, l'impression esthétique en l'enrichissant d'harmonies nouvelles. Aussi n'y a-t-il pas de plus souverains chefs-d'œuvre que ceux-là qui allient la splendeur de la beauté à l'élévation ou à la pureté du souffle. Leur magnificence s'en accroît d'autant. Elle atteint parfois à la sublimité. Le *Parsifal* de Wagner, l'*Orphée* de Glück, l'*Angelus* de Millet, le *Moïse* de Michel-Ange en sont des exemples. Au rebours, non seulement l'œuvre d'art s'étiole et se vide quand un idéal supérieur n'inspire pas l'artiste, — comme cela s'est vu chez les Grecs de la décadence ou encore dans l'Italie du XVIe siècle, lorsqu'on y sépara l'art de toute préoccupation religieuse ou morale, — mais un ouvrage devient inesthétique dans la mesure de son immoralité, par la gène que celle-ci lui impose, par la contradiction ou la discordance qu'elle y introduit, si tout ce qui est mauvais en est une, qui le rapproche de la laideur comme son contraire de la beauté. Aussi bien, quoique le mal puisse se joindre à ce qui est beau, il ne s'unit jamais complètement à lui. Il lui reste toujours étranger par la faute de sa nature, à la façon d'une pierre de scandale, et à son détriment. De fait, quand une œuvre cause des impressions malsaines, quand elle flatte nos passions, le contre-coup de ce désordre ne manque pas d'affecter notre

admiration, en vertu de l'unité de notre être dont elle brise l'harmonie, et, par là même, de l'affaiblir, sans compter qu'elle rompt la sérénité indispensable à la contemplation esthétique, qu'elle nous ramène en quelque sorte du ciel sur la terre. C'est la tare ou la tache de bien des œuvres de Fragonard, de Clodion ou d'Offenbach, l'infériorité de la *Vénus de Médicis* sur celle de *Cnide* et, peut-on dire, la bassesse des dessins de Toulouse-Lautrec, pour ne pas citer ceux de Félicien Rops. Entre deux toiles, deux statues, deux symphonies de talent égal, — le cas supposé possible, — il est hors de doute que celle-là qui annoncera le plus de moralité sera, esthétiquement parlant, supérieure à l'autre, de même que, à hypothèse semblable une œuvre entachée d'immoralité, je ne dis pas protagoniste de débauche, sera au-dessous d'une œuvre indifférente. C'est à cause de cela et dans cette mesure, — sous réserve de ne l'entendre que des sentiments et encore de ne lui donner rang que de caractère accessoire, subordonné aux qualités purement esthétiques, qui en art passent avant tout, — que Taine put et eut raison de faire entrer la moralité dans l'appréciation de la valeur, de la valeur esthétique des œuvres d'art. Il est assuré en effet que leur moralité intrinsèque ajoute à leur beauté, cependant que son contraire tend à les faire déchoir de leur dignité vitale et artistique à la fois.

Solidaire, à ce degré, de la moralité des sentiments qui font cortège à l'émotion esthétique, il va de soi que la beauté de l'œuvre d'art l'est aussi, par leur intermédiaire, de la moralité même de l'artiste.

Elle l'est de la moralité de son idéal, qu'il faut distinguer de sa moralité d'homme, s'il arrive plus d'une fois qu'une sorte de dédoublement sépare jusqu'à les opposer l'idéal de la personne réelle. Tout de même qu'un individu de caractère doux et pacifique peut ne rêver que fracas de batailles, qu'un débauché peut être chaste dans ses ambitions et un chaste pervers d'aspirations, les peintres, les sculpteurs ou les musiciens, chez qui les facultés imaginatives prédominent, se montrent souvent autres dans leurs œuvres que dans leur vie, parce qu'ils peuvent être autres dans leur idéal que dans leurs mœurs. Qu'il suffise de citer l'exemple d'Andrea del Sarto, qui à une existence malhonnête opposa l'art le plus gracieux, impeccable et serein qui soit, ou encore celui de Watteau, qui, à l'inverse, ne mit de fêtes galantes que dans ses tableaux. Il arrive même, parfois, que l'idéal esthétique, noyau et centre d'une personnalité nouvelle, se détache des autres comme une excroissance, qui, pour tenir au tronc commun, n'en a pas moins son autonomie, notamment quand un art vigoureux jaillit d'un esprit

dérangé à tous autres points de vue. Par son action privilégiée sur les sentiments de l'artiste, la valeur morale de son idéal plus spécialement esthétique n'est pas, comme celle de son idéal humain du reste, sans contribuer à la beauté de ses œuvres, en quelque contradiction par ailleurs qu'ils soient tous deux ou qu'ils puissent être avec sa conduite.

On n'en peut moins dire de la moralité de l'artiste en tant qu'homme. De même que l'idéal esthétique n'est pas tellement séparé de ses congénères que les qualités de ceux-ci ne rejaillissent sur lui, l'idéal ne l'est pas de la personne réelle au point que sa conduite soit sans influence à son endroit. La vie modifie l'idéal, comme l'idéal modifie la vie. Si les sentiments, qui vibrent dans une symphonie, une statue ou un tableau, sont imaginés, ils ne sont pas sans lien avec le caractère. Ils sont si peu éloignés de la réalité vivante et vécue qu'alors qu'ils s'en détachent ils se flétrissent, si l'art ne peut arriver à se retrancher de la vie qu'à son propre dommage, par le reflet qu'il en garde encore, et s'il va s'éteignant avec lui. La vie n'est pas une chose et l'art une autre : ce sont deux choses qui se continuent, qui se pénètrent mutuellement ou se compénètrent. Il en résulte que l'art ne garde toute sa vivacité et sa fraîcheur, toute son importance aussi, qu'à la condition de sourdre des profondeurs du moi, d'un moi unifié par conséquent, donc d'un moi déjà moral, si la moralité est le seul moyen d'unification véritable. Outre qu'elle ne manque pas d'épurer les sentiments dont l'artiste embellit, sans le savoir, les œuvres qu'il en enrichit, la vertu surélève son idéal, son idéal d'homme et son idéal d'artiste tout à la fois, par tout ce qu'elle implique d'abnégation, de patience et d'amour. La preuve en est que tous les vices du caractère dégradent ce dernier, s'il n'est pas jusqu'à la conscience professionnelle, sans laquelle il n'y a pas d'art, qui ne s'en ressente, qui n'aille s'affaiblissant sous leurs assauts. Le besoin d'étonner, de piquer la curiosité, par désir de richesses ou d'honneurs, amène tôt ou tard l'artiste à négliger son métier, à sacrifier la beauté à l'effet ou au paradoxe, toutes choses qui ne tardent pas à se substituer complètement au sentiment esthétique. Celui-ci est tellement dépendant de la conduite, il en relève à un tel point en son existence même, qu'il n'y a pas que le mal qu'on fait, mais encore le bien qu'on ne fait pas qui lui soient un germe de mort. Aussi bien si, dans la théorie, le sentiment esthétique suffit à inspirer une œuvre d'art, non seulement il s'agrandit, mais il vit dans la pratique d'autre chose que lui-même. Sous peine de n'exister pas, il lui faut d'autres sentiments où il se puisse renouveler et fortifier.

L'aridité de l'âme, l'absence de charité, la sécheresse du cœur, en privant l'œuvre d'art de sentiments élevés, la vident d'une partie de son contenu, ce qui ne va pas sans retentir sur le sentiment esthétique lui-même. C'est le défaut de la doctrine de l'art pour l'art, — quand elle fait profession non pas de considérer la beauté comme valant par soi-même, ce qui est juste, mais de l'isoler de tout ce qui n'est pas elle, de rendre l'artiste indifférent à tout ce qui ne la concerne pas directement — que de le réduire à une sorte de formalisme étroit, d'où l'émotion esthétique finit par se retirer pour ne laisser place qu'au métier. Aussi bien, au lieu de régénérer l'art en lui prêchant l'insouciance de la morale, le dilettantisme en est la perte, car il le réduit à un tour de force. La vanité et la faiblesse des œuvres des Carraches, des Sassoferrato et des Carlo Dolci n'ont pas d'autre cause. Tout au contraire, la dignité de la conduite, la probité de l'esprit, la noblesse du cœur, le sérieux de la vie, s'ils ne font pas l'artiste, communiquent du moins à l'idéal et aux œuvres de ceux qui les pratiquent, une grandeur, une plénitude et un charme qui en font ressortir et en accroissent la beauté. Les primitifs, un Fra Angelico ou un Palestrina, ne furent si grands, malgré leurs gaucheries, que parce qu'avec la force de leurs convictions ils mettaient dans leurs œuvres la sainteté de leur vie.

Il n'est pas jusqu'à la moralité du sujet qui ne puisse collaborer à la moralité et partant à la beauté des œuvres d'art. Il y a en effet des sujets plus propres que d'autres à réveiller les grands sentiments. Il y en a — sujets religieux ou militaires — qui font naturellement appel à ce que nous avons de plus relevé en l'âme, comme il y en a — scènes de débauche ou de crime — qui ne s'adressent qu'à ce qu'elle renferme de vil et de lâche. Les grands sujets, s'ils ne font pas les grandes œuvres, leur prêtent du moins un concours indéniable par la répercussion qu'ils ont sur les sentiments de l'artiste, quand toutefois — ce qui est loin d'être la règle — celui-ci les prend dans leur signification profonde et non extérieure, comme il arrive à Jordaens par exemple, qui ne s'arrête jusque dans les scènes sacrées que sur l'épanouissement de la bestialité; ou purement esthétique, comme en use Rubens, qui traite le Nouveau Testament sur le même pied que l'Olympe pour n'y voir que l'éclat des couleurs et la fougue du mouvement; ou même simplement technique, comme c'est le cas de tous les faiseurs de « morceaux ». Inversement, si la bassesse du sujet ne fait pas toujours les œuvres basses, — puisqu'un sujet de cet ordre peut être élu lui aussi pour des raisons techniques, esthétiques ou autres, indépendantes de son fond, ainsi que cela est vrai de la plupart je ne

dis pas des nudités, la nudité n'étant pas immorale par elle-même, bien qu'elle puisse choquer certaines âmes, mais des représentations licencieuses du Titien ou du Corrège, des déesses de Falconet ou des exploits du don Juan de Mozart; puisqu'il peut même, bien au contraire, être choisi sous le coup de l'indignation, comme on peut l'avancer des caricatures de Daumier ou d'Hogarth, — il n'en reste pas moins que la vilenie contribue à l'abâtardissement de l'art, par le retentissement qu'elle a sur la sensibilité de l'artiste. Si, par l'écho émotionnel qu'elle eut dans l'âme de Léonard, la beauté de Mona Lisa n'est pas tout à fait étrangère à celle de la *Joconde*, non plus que la grâce de ses modèles à l'eurythmie de l'art grec, la grandeur du thème n'est pas sans avoir communiqué quelque chose de sa souveraineté au plafond de la *Sixtine*. On en pourrait dire autant des cantates de Bach et de la cathédrale gothique. Aussi bien, par réaction contre un intellectualisme excessif et superficiel, qui ne voit en art que le sujet et ne juge de la moralité d'une œuvre que par la sienne, il ne faudrait pas méconnaître de ce dernier apport sentimental, son importance morale, qui à son tour, ne va pas sans ajouter de l'éclat et du prix à la beauté même de l'œuvre.

Rien ne prouve mieux l'harmonie préétablie, qui, sans qu'on soit autorisé à les confondre, existe en quelque sorte entre le beau et le bien, entre l'art et la morale, que cette aide, suivant laquelle tout ce qui collabore à la moralité intrinsèque et affective de l'œuvre d'art, moralité des sentiments, moralité de l'artiste, moralité de l'homme, moralité du sujet, concourt à sa splendeur. Rien ne prouve mieux, par conséquent, ce qu'il y a, — en dehors de la qualité des sentiments accessoires, — non pas de moral, mais de noble, de relevé, préparation et excitant à la moralité, dans l'œuvre vraiment belle, uniquement parce qu'elle est belle, parce qu'en nous émouvant elle entraîne notre sensibilité à son rythme, prélude et antécédent de celui qui distingue la vie moralement vécue.

Pour conclure, l'art en soi n'est ni moral, ni immoral. Il est amoral, c'est-à-dire distinct de la moralité, comme l'émotion esthétique d'où il naît et qu'il a pour objet de propager. Aussi bien, si certaines œuvres sont nettement morales ou immorales, c'est en quelque sorte par surcroît. Cela tient seulement à la moralité ou à l'immoralité des sentiments associés, qui comme autant d'harmoniques peuvent accompagner celui du beau.

Ils s'ensuit que s'il n'a rien de mauvais, ni même de fâcheux; s'il est pur des souillures que des moralistes austères lui attribuent; s'il

ne nous induit pas en tentation, l'art n'est pas non plus investi d'une mission moralisatrice. Son rôle consistant uniquement à réaliser le plus de beauté possible, il n'a à s'occuper de morale que pour ne pas la contrarier par l'expression de sentiments hostiles, puisque aussi bien il ne peut la choquer que par là. En dehors de cela tout lui est permis. La moralité de la représentation n'affectant pas directement, en raison de sa nature émotive, celle de l'œuvre, tous les sujets lui sont bons. Il lui est loisible de célébrer la beauté des vivants et des choses où qu'elle soit. C'est ainsi que certaines scènes scabreuses ou immorales donnent lieu à des œuvres qu'on ne saurait sans injustice ou sans incompréhension taxer d'immoralité — toutes réserves faites par ailleurs sur la convenance qu'il peut y avoir à ne les pas montrer ou l'inconvenance qu'il pourrait y avoir à les montrer à n'importe qui, faute d'être prises par tous à leur vrai point de vue — du moment, je ne dis pas que des aspirations morales s'y manifestent, mais qu'il n'y a rien d'autre en elles que l'amour de ce qui est beau.

L'art, enfin, mérite d'autant moins d'être proscrit ou condamné que, s'il est amoral, il n'en est pas moins une sorte d'équivalent de la moralité. Outre qu'il s'harmonise merveilleusement, au point d'en prendre plus de charme, avec les sentiments proprement moraux qui viennent fréquemment lui faire escorte ou lui servir d'accompagnement, le sentiment du beau, malgré les déviations auxquelles il peut donner lieu, malgré surtout qu'il ne faille pas s'y enfermer, nous prépare et, qui plus est, nous excite à la moralité, grâce aux analogies que l'activité esthétique ne manque pas de soutenir avec l'activité morale, à qui elle sert pour ainsi dire de prélude, de sorte qu'on peut avancer qu'en art tout ce qui n'est pas contre la morale, — s'il ne peut rien y avoir contre elle que dans l'ordre affectif, — est pour elle. Quel qu'en soit le motif ou le thème, — si indifférent, dangereux ou même détestable soit-il, — une œuvre vraiment belle et qui n'est que cela, qui en tout cas ne nourrit aucun sentiment délibérément mauvais, est donc, pour qui la comprend, non pas seulement innocente mais salutaire, véritable adjuvant à la moralité. Du coup, l'art presque tout entier, tel qu'il a toujours été cultivé, se trouve réhabilité, s'il n'en faut excepter que les œuvres d'inspiration immorale, qui pour n'être pas les plus nombreuses ne sont pas non plus les meilleures.

Loin de la contrarier, d'en être le scandale et l'empêchement, l'art, s'il n'en est pas le substitut, va en fin de compte dans le sens de la moralité par ce seul fait qu'il remplit sa destination, sans qu'il lui soit besoin de prendre parti en sa faveur ou de recourir

à une aide étrangère. Il va dans son sens, en dehors de tout ce qui peut s'y associer de vraiment vertueux, tout uniment parce qu'il fait œuvre de beauté, si, quelque renfort qu'ils lui prêtent, les autres sentiments n'ont d'efficacité que par elle. Il prépare la moralité, en un mot, par le moyen des aspirations et harmonies que l'émotion esthétique éveille en notre âme. Il nous y engage, en définitive, parce qu'il nous séduit, parce qu'il nous fait plaisir, de sorte qu'au lieu d'être un obstacle à la morale, comme d'aucuns l'ont envisagé, le plaisir esthétique est bien plutôt un stimulant et un appel, un excitant à l'effort, s'il est une transition entre les satisfactions d'une existence bassement égoïste et les joies de la vie morale, à qui, par sa noblesse et sa pureté, annonciatrice d'une activité plus haute, la vie esthétique sert de prélude et de trait d'union.

PAUL GAULTIER.

REVUE GÉNÉRALE

LE MATÉRIALISME HISTORIQUE ET SON ÉVOLUTION

Karl Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, 1847. — K. Marx et Fr. Engels, *Das kommunistiche Manifest*, 1847. — Karl Marx. *Kritik zur politischen Œkonomie*, 1859. — K. Marx, *Das Kapital* (erster Band), 1867. — Fr. Engels, *Herrn Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878. — Fr. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* (*ein Anschluss an Lewis, H. Morgan Forschungen*), 1884. — Fr. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*mit Anhang Karl Marx ueber Feuerbach vom Jahre 1845*), 1886. — Fr. Engels, *Briefe* (1890-1894) dans *der Sozialistiche Akademiker.*

Marx et Engels, les fondateurs de ce que l'on est convenu d'appeler le « socialisme scientifique », distinguent eux-mêmes dans leur système deux doctrines essentielles, la théorie de la plus value et la conception matérialiste de l'histoire. La première a été très souvent exposée et discutée ; la deuxième — telle que l'ont conçue et formulée ses auteurs — est fort peu connue du public français [1]. En Amérique, et surtout en Allemagne et en Italie, le matérialisme historique a été examiné en des livres très importants, dont quelques-uns, en particulier ceux de Labriola [2] et de Benedetto Croce [3], ont été traduits en français. Mais la lecture des commentaires, presque tous intéressants, sinon toujours conformes à l'esprit du marxisme, a empêché celle des textes. D'une manière générale, l'erreur de ceux qui se sont efforcés d'exposer le matérialisme historique a été de le considérer comme une doctrine qui n'aurait subi ni modifications, ni retouches — hypothèse invraisemblable quand il s'agit d'idées, qui, se rapportant à une réalité historique très proche, ont été discutées par des adversaires, adaptées ou transformées par ceux-là même qui en avaient été les inventeurs, et qui, après les avoir formulées d'une manière non définitive, s'efforçaient, soit dans le domaine pratique, soit dans le domaine spéculatif,

1. Les travaux de l'Institut international de sociologie en 1900-1901 ont porté sur le matérialisme historique, cf. le tome VIII de ses *Annales*, Paris, 1902. — La même question a été examinée par la Société française de philosophie le 20 mars 1902, cf. le compte rendu dans le *Bulletin* de mai 1902.

2. Ant. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. Bonnet.

3. Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, trad. Bonnet, Paris, 1901.

de leur assurer un avenir. Cette évolution du matérialisme historique fut surtout l'œuvre de Fr. Engels, qui, après la mort de Marx, survenue en 1883, et pendant les dernières années de sa vie, s'il n'entreprit pas la refonte, continua du moins l'élaboration d'une doctrine qu'amis et adversaires interprétaient, réfutaient et exposaient avec une égale liberté, et une égale insouciance de la vérité et de l'exactitude historiques [1].

I

« Cette idée fondamentale, déclarait Engels en 1883 [2], faisant allusion au matérialisme historique, est la propriété exclusive de Marx », et, en 1885, « Marx découvrit le premier la grande loi du mouvement historique [3] ». Sans nier la part d'Engels dans la constitution du matérialisme historique, c'est donc à Marx qu'il faut s'adresser de préférence pour trouver un exposé systématique. Engels a éclairé, détaillé, spécifié les conceptions générales de Marx, avant même de les transformer et de les orienter en une direction nouvelle. Mais le premier écrit, où l'on trouve entièrement construit, avec ses formules les plus significatives, le matérialisme historique, n'est ni un ouvrage d'Engels, ni même l'*Antiproudhon* ou le *Manifeste communiste*; c'est la préface de la *Critique de l'Économie politique* [4]. Avant d'étudier les origines du matérialisme historique, il convient de se mettre en plein cœur de la doctrine, esquissée dans ses grandes lignes avec une suffisante rigueur.

Marx distingue d'abord ce qu'il appelle la *base réelle* de la société, l'*infrastructure* ou encore l'*anatomie sociale*. Pour la définir, il part de ce fait d'observation que les hommes ont entre eux des rapports *dans la production sociale de leur vie*. Ces rapports sont des rapports de production, indépendants de la volonté des hommes, nécessaires, déterminés. Par contre ils sont eux-mêmes relatifs à un certain degré de développement des forces productives matérielles. C'est ainsi que l'on pourra distinguer dans l'histoire, pour l'étude de laquelle on devra se servir du matérialisme historique, comme d'un « fil conducteur », des époques suivant le degré de développement des forces productives.

Comment doit s'entendre ce rapport de correspondance entre rapports de production et forces productives? Les forces productives se

1. En dehors des livres déjà cités, les principaux ouvrages à consulter sur le matérialisme historique sont en Allemagne : Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* et surtout Woltmann, *Das historiche Materialismus*, Düsseldorf, 1900, de tout point excellent. Cf. pour l'Amérique le volume de Seligman (exposé et critique rapides), *The economic interpretation of history*, New York, 1902.

2. Londres, 28 juin 1883, préface à une nouvelle édition du *Manifeste communiste* (édit. et trad. Andler, p. 8).

3. Hambourg, 1885, préface à une troisième édition du *18 Brumaire* de Marx.

4. Trad. Léon Rémy.

meuvent à l'intérieur des rapports de production, qui ne sont eux-mêmes en termes juridiques que des rapports de propriété. Ce sont elles qui constituent la véritable base matérielle de l'édifice social. Quant à définir les forces productives et à analyser les rapports de production en cette première et rapide synthèse, Marx n'y songe pas, et c'est seulement dans ses autres écrits que l'on peut trouver des éclaircissements sur cette question fort obscure et fort controversée.

Sur l'infrastructure, base matérielle, repose une *superstructure* juridique et politique. Enfin à cette base matérielle répondent des formes sociales et déterminées de conscience. Tel est dans ses grandes lignes ce que l'on pourrait appeler le matérialisme historique *statique*. Reste la partie *dynamique*. La société d'après Marx est en perpétuelle évolution : l'histoire est le cadre dans lequel se déroulent ces transformations. Dès lors la constatation de ce fait que la superstructure idéologique de la société repose sur une base réelle et économique, se complète par l'affirmation que c'est la base matérielle qui conditionne *d'une façon générale* l'évolution — et Marx réserve avec intention une spécification possible non plus seulement pour chaque époque, mais pour chaque domaine. En se transformant, le mode de production de la vie matérielle amène des modifications dans toute la superstructure. Ces deux évolutions ne sont ni parallèles, ni simultanées; la première est antérieure à la seconde, se trouvant avec elle dans un rapport de cause à effet[1]. Voici d'ailleurs comment Marx explique le processus de l'universelle évolution. Il y a développement des forces productives. Dès lors les rapports de production, auxquels manque un principe intérieur de transformation, ne tardent pas à devenir des obstacles pour ces forces productives. Ils étaient des formes de développement : ils ne sont plus que des entraves. C'est à ce moment que se produit la *révolution sociale*, qui n'est ni une solution de continuité, ni un arrêt de développement, mais une *catastrophe* prévue, mettant fin à un état de lutte et de conflit, et faisant s'écrouler toute la superstructure lentement ébranlée par suite de son désaccord de plus en plus flagrant avec l'infrastructure modifiée.

Le catastrophisme marxiste reste rigoureusement déterministe. Il ne suffit pas, en effet, pour qu'il y ait révolution, qu'un premier conflit éclate entre les forces productrices de la société et les rapports de production. Pour amener la disparition d'un état social par voie de catastrophe, il faut qu'en lui et sous la forme de rapports de productions particuliers et spéciaux à l'époque, toutes les forces productives aient pris le développement dont elles étaient susceptibles. Après l'effondrement (qui peut d'ailleurs ne pas être intégral) de l'ancienne superstructure, des conditions matérielles nouvelles (c'est-à-dire un nouveau mode de production) ayant été établies, de nou-

1. En 1859, Marx ne semble pas admettre que la superstructure ait une évolution autonome. Nous verrons qu'Engels, en ses derniers ouvrages, sera moins affirmatif.

veaux rapports sociaux naissent en correspondance avec elles, et une nouvelle superstructure se constitue, où persistent parfois des survivances de l'ancienne. L'on comprend dès lors l'importance dans le matérialisme historique de la théorie de la révolution sociale, qui en démontre et en confirme de manière éclatante le principe. En effet le fait même que le mode de production se transformant, de nouvelles forces de production apparaissant, la superstructure devienne caduque et s'écroule, prouve clairement que cette dernière n'est pas indépendante, mais qu'elle est conditionnée par la base matérielle. Si Marx a eu tant de peine à établir cette vérité nouvelle qui fait de la base matérielle et de son évolution le principe du développement historique, c'est que trop souvent la base matérielle disparaît sous les constructions idéologiques superficielles. En particulier, dans le cas spécial de la révolution, on a trop souvent recours pour son explication à l'étude des formes idéologiques, par lesquelles les hommes ne font que prendre conscience du conflit, et si l'on constate assez facilement les troubles matériels qui se manifestent en de semblables moments dans les conditions économiques de la production, on se garde d'y voir des causes déterminantes, comme il serait scientifique de le faire.

Telle est la conception matérialiste de l'histoire, développée par Marx dans la préface de la *Critique de l'Économie politique*. Il importe d'insister sur le rôle que joue dans l'ensemble du système la théorie de la révolution, de noter le caractère nettement déterministe de cette conception, comme aussi l'absence de toute allusion à la lutte des classes, si essentielle dans le manifeste communiste et dans d'autres écrits de Marx. Ce sont eux qu'il convient d'examiner pour y chercher des indications complémentaires et explicatives. Nous avons le schéma général du matérialisme historique; l'histoire de sa genèse en montrera la portée et en éclaircira la signification.

La *Critique de l'Économie politique* est en effet de 1859. Or de nombreux textes de Marx ou d'Engels nous font connaître que l'élaboration dans leur pensée du matérialisme historique est de beaucoup antérieure. Quand Marx et Engels se rencontrent à Paris en 1844, puis quand ils se retrouvent en 1845 à Bruxelles, ils ont déjà exprimé quelques-unes des idées qui leur sont communes en des écrits, ou en des articles de revues — et entre toutes, celle du matérialisme historique. « Nous avions, disait plus tard Engels[1], approché peu à peu de cette idée tous deux, plusieurs années déjà avant 1845. Mon livre sur la situation des classes laborieuses en Angleterre montra jusqu'où j'étais parvenu moi-même dans ce sens. » En cet essai[2], Engels, en effet, s'était proposé d'expliquer historiquement la constitution de l'industrie anglaise et la situation présente du prolétariat. Les mêmes questions préoccupaient depuis longtemps Marx. Collaborateur

1. Préface à la traduction anglaise du *Manifeste*, édit. Andler, t. I, p. 8, n. 1.
2. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845.

avec Bruno Bauer de la *Rheinische Zeitung*, directeur à Paris avec Arnold Rüge des *Deutsch-Französische Jahrbücher*, collaborateur du *Vorwärts* de Börnstein, il s'intéressait surtout au mouvement révolutionnaire en France et en Allemagne. Les études d'histoire économique l'attiraient. En 1844, dans un article, il posait le problème des rapports de l'industrie et surtout du monde de la richesse avec le monde politique. « Lorsque je retrouvai Marx à Bruxelles, au printemps de l'année 1846, écrit Engels [1] en parlant du matérialisme historique, il en avait fait l'élaboration complète. » En 1847 paraît, en réponse à la *Philosophie de la Misère* de Proudhon, la *Misère de la Philosophie* de Marx : la même année Marx et Engels adressent au prolétariat international le *Manifeste communiste*. Voilà les deux premiers [2] ouvrages marxistes, où nous trouvions d'intéressantes indications sur la conception matérialiste de l'histoire. D'ailleurs, comme le dit fort justement Engels, « Marx n'a presque rien écrit où cette théorie ne joue un rôle [3] ».

Dans l'*Antiproudhon* la formule du matérialisme historique est la même que dans la *Critique de l'Économie politique*. Mais Marx prend comme point de départ l'activité humaine. Ce sont les hommes qui produisent les rapports sociaux comme ils produisent la toile, le lin. Entre les rapports sociaux et les forces productives le même lien étroit subsiste : c'est conformément à ces rapports sociaux que les hommes font naître « les principes, les idées, les catégories », qui nous apparaissent dès lors et par le fait même de leur origine comme des « produits historiques et transitoires ». Mais entre rapports sociaux et forces productives apparaît un intermédiaire nouveau, *le mode de production*, dont la transformation dépend de l'acquisition de nouvelles forces productives. Au cours de l'histoire naît peu à peu l'antagonisme entre les rapports sociaux — qui n'évoluent pas par eux-mêmes — et les forces productives qui s'accroissent. De même qu'on distingue « le bon et le mauvais côté » de la société existante, de même se constituent une classe conservatrice et une classe révolutionnaire, la dernière progressant sans cesse et finissant par l'emporter. Les rapports sociaux entre les hommes sont basés sur cet antagonisme de classes. Dès lors leur nature est bien définie : il ne s'agit plus de rapports d'hommes abstraits à hommes abstraits, mais d'ouvriers à capitalistes. Seule la société future en s'établissant abolira les classes, supprimera leur antagonisme et par suite aussi le pouvoir politique, résumé officiel de cet antagonisme.

C'est ainsi que déjà se complique et s'alourdit le matérialisme histo-

1. L'ouvrage écrit en collaboration par Marx et Engels (1844) et qui s'intitule *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten* (Mehring, Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Band II, p. 64 sq.) est surtout intéressant pour l'étude des origines hégéliennes du matérialisme historique.

2. Préface à la trad. anglaise du *Manifeste*.

3. Lettre du 21 septembre 1890.

rique. La lutte des classes y acquiert une importance exceptionnelle[1] : elle est véritablement la première base — sinon la base en dernière instance, comme dira plus tard Engels — de la société. En revanche Marx s'efforce — et peut être est-il au cœur même de la question — de préciser et d'élargir aussi la notion de force productive, dont les adversaires du matérialisme historique ont souvent et avec raison critiqué l'obscurité : il reconnaît que le plus grand pouvoir productif c'est la classe révolutionnaire solidement organisée. En même temps son déterminisme se détend, et l'idée de l'activité humaine intervient, affirmée à plusieurs reprises.

Le *Manifeste communiste* est le résultat de la collaboration de Marx et d'Engels. On n'y trouve aucune formule générale du principe du matérialisme historique : c'est pourtant, comme l'écrit Engels, l' « idée fondamentale qui traverse le *Manifeste*[1] ». Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que dans un appel aux travailleurs internationaux, Marx et Engels aient préféré résumer les résultats pratiques et positifs de leur enquête à travers l'histoire, plutôt que d'indiquer « le fil conducteur » dont ils s'étaient servis. Ce qui, à notre point de vue, est intéressant et significatif, c'est l'application de la conception matérialiste de l'histoire à l'explication d'un phénomène social actuel et essentiel, la croissance de la bourgeoisie par l'extension de l'industrialisme : car il y a là une importante illustration de la théorie.

L'histoire moderne, et avec elle l'apparition et l'évolution de la bourgeoisie, ne sont qu'un moment particulier de la lutte des classes. Notre époque ne diffère de celles qui l'ont précédée que par la diminution du nombre des classes, qui se réduisent à deux : bourgeoisie, classe dominante : prolétariat, classe opprimée. Comment s'est constituée la bourgeoisie moderne? elle est née de l'écroulement de la société féodale. L'extension des marchés a amené la multiplication des échanges, des modes d'échange et aussi des marchandises. Les forces productives se manifestant dans le commerce et l'industrie ont pris un extraordinaire développement. Bientôt il y a eu conflit entre le mode féodal ou corporatif de l'exploitation industrielle, c'est-à-dire les rapports sociaux de production, et ces mêmes forces productives, par suite « croissance de l'élément révolutionnaire présent au cœur de la société féodale ». Tout le système féodal de la propriété s'est effondré, et la bourgeoisie moderne « apparaît comme le produit d'un long développement, de toute une série de révolutions dans le mode de production et les moyens de communication ». Transformation qui d'ailleurs n'est pas définitive, les forces primitives continuant leur évolution. C'est en vain qu'en harmonie avec une base matérielle nouvelle a apparu une superstructure nouvelle. Voici maintenant que les forces productives, en perpétuel changement, entrent en conflit avec les rapports bourgeois de la production — révolte qui se manifeste

1. Préface d'Engels au *Manifeste communiste*, 1883, édit. Andler, I, p. 8.

par les crises du commerce et de l'industrie, que Marx en France, Engels en Angleterre, de 1840 à 1847, ont eu l'occasion d'observer. Une nouvelle révolution approche, celle-ci définitive, parce qu'elle amènera la suppression des antagonismes de classe.

Telle est la forme concrète du matérialisme historique, appliqué dans le *Manifeste communiste* à l'étude du temps présent. Quand nous aurons constaté qu'au point de vue historique pur, nous tenons cette fois la véritable origine de la conception marxiste, qui peut se définir, en partant de l'observation des crises économiques contemporaines, un effort vigoureux pour en donner une explication générale, qui puisse être transportée avec avantage dans l'histoire intégrale de l'humanité, il nous restera à remarquer : 1° la prédominance des forces productives, considérées comme étant à la fois le grand moteur historique et la véritable base matérielle de la société; 2° *l'importance accordée dans les écrits de Marx, qui n'ont pas un caractère purement théorique et scientifique, comme la* Critique de l'Économie politique, *mais polémique comme l'*Antiproudhon, *ou politique comme le* Manifeste communiste *qui vise à faire l'éducation du prolétariat, à la lutte des classes, sans rapport direct ni nécessaire avec le matérialisme historique, n'étant qu'une philosophie de l'histoire un peu hâtive et très éloignée du principe dont elle se prétend l'application*[1].

Les écrits de Marx postérieurs à 1859 sont nombreux : quelques-uns sont des essais historiques rapides[2], ouvrages de circonstance, dont l'étude nous détournerait de la conception générale du matérialisme historique, et nous amènerait forcément — ce qui serait imprudent, puisque bien d'autres éléments d'appréciation devraient entrer en ligne de compte — à porter un jugement sur la théorie, d'après des œuvres improvisées qu'il serait injuste de considérer comme des applications directes et conscientes. Reste le *Capital*, dont dès 1867 parut le premier volume : il serait également inexact de déclarer que Marx n'y a parlé du matérialisme historique que par boutades, ou d'affirmer qu'il y a tenté une perpétuelle mise en pratique de la théorie qu'il avait à cœur. Ce serait établir une symétrie doublement trompeuse, où le *Capital* jouerait à l'égard de la *Critique de l'Économie politique*, exposé véritablement synthétique, le même rôle que le *Manifeste communiste* vis-à-vis de l'*Antiproudhon*, où la synthèse

1. La thèse opposée est soutenue par M. Sorel, qui considère la théorie des classes comme « ce qu'il y a de vraiment essentiel dans le matérialisme historique » (*Bull. de la Soc. fr. de philos.*, mai 1902, p. 113).

2. Ouvrages historiques de Marx antérieurs à 1854 : 1° *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1849-1850), articles parus dans la *Neue Rheinische Zeitung*; 2° *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, articles parus dans la *Tribune* de New York de 1851 à 1852; 3° *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, paru en 1852 à New York dans le second numéro de la *Révolution* de Joseph Weydemeyer; — postérieurs à 1859 : *La guerre civile en France* (adresse de l'Association internationale des travailleurs). On ne peut donner ce titre à divers recueils, intéressants d'ailleurs, d'articles de politique étrangère (*The Eastern Question*, etc.).

moins nette déjà se dessine. Il est plus vrai de dire qu'à partir de 1859, le matérialisme historique est pour Marx dans ses études un fil conducteur, la méthode établie une fois pour toutes, qui dans *le Capital* en particulier fait corps avec l'ensemble même du livre, et dont il suffit — sans même que la nécessité de ce rappel s'impose toujours — de signaler l'application en une note brève[1]. Peu nous importe en somme qu'Engels, dans ses lettres postérieures[2], et l'on pourrait dire dans sa « seconde manière », renvoie à plusieurs chapitres du *Capital* les critiques soucieux d'éclaicir pour eux-mêmes la conception matérialiste de l'histoire. Pour un historien scrupuleux ou pour un disciple conscient, toute l'œuvre de Marx est à lire de ce point de vue, et c'est une indication sur laquelle il est inutile d'insister.

II

Si l'on peut considérer comme devant être d'une utilité médiocre une analyse détaillée des origines proprement historiques du matérialisme historique, déjà signalées précédemment, il n'en est pas de même de ce que l'on pourrait appeler ses origines philosophiques, essentielles parce qu'elles expliquent et les nombreuses critiques qui lui furent adressées, et les interprétations diverses qu'il reçut, et enfin les modifications qu'y apporta Engels surtout après la mort de Marx.

Ces origines sont hégéliennes : leur histoire[3] n'est plus à faire : il suffit de rappeler les grandes lignes. Avant d'être les initiateurs du socialisme scientifique, Marx et Engels ont été des membres de la gauche hégélienne. Leurs premiers écrits sont des critiques de l'hégélianisme ou des polémiques avec des disciples de Hegel comme Bruno Bauer et Feuerbach. Dans l'*Esquisse d'une Critique de l'économie politique*[4] (1844), Engels se contente de commenter et de développer la doctrine hégélienne. La même année[5] paraît un essai de Marx qui s'intitule une *Critique de la philosophie hégélienne du droit.* De cet examen des théories hégéliennes va sortir lentement le matérialisme historique. « Ma recherche, écrivait Marx en 1859[6], m'amena à penser que les rapports juridiques et les formes politiques ne peuvent être compris par eux-mêmes, ni ne peuvent s'expliquer non plus par le soi-

1. Un exemple suffira : dans le chapitre consacré à l'analyse du procès du travail, Marx affirme en note que la production matérielle est « la base de toute vie sociale et par conséquent de toute histoire réelle ». (*Le Capital*, 1er vol., trad. Roy, p. 77, col. 2, n. 1.)

2. « Que Barth étudie *le Capital*, le chapitre par exemple sur la journée de travail ou le chapitre sur l'histoire de la bourgeoisie. »

3. Cf. la première partie du livre précité de Woltmann et le premier chapitre de la 2e partie. Cf. également, dans la thèse d'Albert Lévy sur *la Philosophie de Feuerbach* (Paris, Alcan, 1904), le chap. III de la 2e partie (Marx et Engels).

4. *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (parue dans les *Deutsch-Französischejahrbücher*), dans Mehring, *op. cit.*, erster Band, p. 432 sq.

5. *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, Mehring, *id.*, p. 384 sq.

6. *Critique de l'Économie politique.*

disant développement général de l'esprit humain. » Marx et Engels poursuivent en même temps cet examen des idées hégéliennes. De 1844 date la première œuvre qu'ils aient écrite en collaboration, *la Sainte Famille*, dirigée contre Bruno Bauer, coupable d'avoir appliqué à la critique de la religion les principes hégéliens. A Bruxelles, Marx et Engels entreprennent un livre qui devait être une « critique de la philosophie post-hégélienne », afin « d'éclaircir l'opposition où se trouvaient leurs idées avec l'idéologie de la philosophie allemande ». Or, dès cette époque, c'est du matérialisme historique qu'il s'agit. Les déclarations d'Engels à ce sujet sont fort précises : « Nous résolûmes de dégager, par un travail en commun, ce que notre manière de voir — la conception matérialiste de l'histoire, élaborée surtout par Marx — avait d'opposé à la manière de voir idéologique de la philosophie allemande, de nous mettre en règle avec nos consciences philosophiques d'autrefois [1] ». Le livre ne fut jamais achevé, c'était une critique, partie de l'hégélianisme, et partie du matérialisme feuerbachien.

La contribution hégélienne à la constitution du matérialisme historique peut se définir et se spécifier de trois manières : le matérialisme historique a été conçu *en réaction contre les théories hégéliennes, sous leur influence reconnue et acceptée, sous leur influence réelle, mais non consciente* : il importe de les analyser successivement et sans confusion, dans la mesure où elles servent à expliquer les obscurités du marxisme et son évolution rendue nécessaire.

Depuis leur apparition les doctrines de Marx et d'Engels sur l'histoire ont reçu des appellations très variées : conception économique de l'histoire, économisme historique, interprétation économique de l'histoire. Et si le nom de matérialisme a prévalu, ce n'est pas qu'il ne se soit heurté à des résistances très vives. Déjà en 1844 Louis Blanc reprochait à Marx et à Arnold Rüge de s'être faits au XIXe siècle les continuateurs des d'Holbach et des La Mettrie. Par contre, il s'est trouvé très près de nous des marxistes comme Plekhanow [1] pour insister sur ce rattachement de Marx et d'Engels à leurs véritables précurseurs philosophiques. Dès lors ceux mêmes, qui ne font pas à Marx un grief d'avoir eu comme prédécesseurs d'Holbach ou Helvétius, sont fondés à lui demander compte de ce caractère métaphysique ainsi donné à une thèse purement scientifique.

Plus que les écrits de Marx, ceux d'Engels et en particulier l'*Anti-Dühring*, qui est de 1878, date à laquelle Engels commente encore les théories de son compagnon de luttes, plutôt qu'il ne les transforme ou les atténue, nous expliqueront la signification véritable du matérialisme marxiste. Dans une préface postérieure de deux années au livre lui-même, et adressée à des lecteurs anglais [2], Engels déclare que

1. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus.*
2. Des extraits de l'*Anti-Dühring*, relatifs au matérialisme historique (chap. I du livre III, chap. II du même livre) ont paru sous le titre de *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* dans la *Revue socialiste* (mars et avril 1880).

l'ancien matérialisme est devenu absolument inconciliable avec les progrès des sciences naturelles et avec la constitution de la dialectique moderne, c'est-à-dire avec l'esprit scientifique d'une part et avec l'hégélianisme de l'autre. Plus tard, dans son essai sur Feuerbach, Engels reconnaîtra que l'histoire est la résultante des volontés humaines agissant en sens divers, et de leur action sur le monde extérieur : ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que ces volontés se contredisant, produisent des résultats différents de ceux que les hommes désirent, c'est qu'aussi derrière ces mobiles idéologiques se cachent des forces motrices essentielles. La grande erreur du matérialisme est de considérer les mobiles humains comme indépendants, comme se suffisant à eux-mêmes, et de porter des jugements historiques moraux d'après la qualité morale de ces mobiles. Pour le matérialisme du XVIIIe siècle, l'histoire c'est le « triomphe des hommes ignobles sur les hommes nobles ». Ce matérialisme, qui fait de l'histoire une morale à rebours, est encore une idéologie : il ne peut se confondre avec le matérialisme marxiste.

Quelle sera donc l'utilisation faite par Marx de l'hégélianisme pour la constitution d'un matérialisme nouveau? Fort souvent Marx et Engels ont insisté sur les défauts de l'idéalisme hégélien. Dans le *Capital*[1], Marx raille lourdement ceux qui cherchent un idéal de justice dans les rapports juridiques, et qui croient par exemple condamner l'usure définitivement en la déclarant en opposition avec la « justice éternelle » et l' « équité éternelle » : il les compare ironiquement soit à d'imaginaires chimistes, qui voudraient transformer les combinaisons matérielles des corps d'après « les idées éternelles de l'affinité ou de la naturalité », soit aux pères de l'Église qui proclament l'usure incompatible avec « la grâce éternelle, la foi éternelle et la volonté éternelle de Dieu ». Même sévérité de la part d'Engels pour ceux qui cherchent l'origine des révolutions dans des idées de vérité et de justice éternelles. Mais si Marx et Engels n'acceptent ni l'idéalisme hégélien, ni aucune autre forme d'idéalisme, c'est par un artifice de logique hégélienne[2], par la négation de la négation qu'Engels arrivera à la constitution d'un matérialisme nouveau. *Thèse* : le matérialisme spontané et immédiat, qu'Engels attribue plutôt à la philosophie antique qu'au XVIIIe siècle français. Négation de la thèse ou *antithèse* : l'idéalisme, qui, après de nombreuses évolutions et après avoir commencé par le monothéisme, aboutit à l'idéalisme hégélien. *Synthèse* ou négation de la négation, reprise de la thèse primitive complétée et transformée; le matérialisme moderne. A la limite, ce matérialisme, « simple intuition du monde qui doit s'arrêter et se réaliser non pas dans une science des sciences, comme une chose existant d'elle-même, mais dans les diverses sciences positives », devient le matérialisme historique.

1. *Capital*, t. I, trad. Roy, p. 34, col. I, n. 1.
2. *Anti-Dühring*, 3e éd., Stuttgart, 1894, p. 137-146.

Le matérialisme historique n'est pas d'ailleurs sans précédents. Marx et Engels l'ont souvent affirmé : il dérive en droite ligne du matérialisme d'un disciple indépendant de Hegel, Feuerbach. Feuerbach ne s'était placé à ce point de vue que pour faire l'analyse de la religion. Marx et Engels sont d'accord avec lui pour penser que c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme. Mais l'homme qu'ils étudient n'est pas un être abstrait : *Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.* Au lieu de l'isoler, ils le replacent dans un milieu, qui est un milieu matériel. Ainsi s'expliquent certaines formules, qui peuvent paraître obscures au premier abord. Dans la préface de la *Critique de l'Économie politique*, Marx écrivait : « Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais inversement, c'est son existence sociale qui détermine sa conscience ». Et voici une affirmation d'Engels, qui montre bien comment son matérialisme complète celui de Feuerbach, si opposé à l'idéalisme hégélien : « *La route était ouverte*, écrit-il dans l'Anti-Dühring, *qui devait nous conduire à l'explication de la manière de penser des hommes d'une époque donnée par leur manière de vivre, au lieu de vouloir expliquer comme on l'avait fait jusqu'alors leur manière de vivre par leur manière de penser* ».

En ce sens Marx avait raison de dire que sa dialectique ne différait pas seulement par la base de la dialectique hégélienne. C'était un virement complet, « un retournement » selon l'expression marxiste. Hegel considérait la pensée en mouvement comme le démiurge de la réalité, qui n'était elle-même que la forme phénoménale de l'idée ; au lieu de rechercher à l'intérieur des faits la raison de leur enchaînement, il leur imposait du dehors un principe de développement idéologique. Et sans doute, par la doctrine marxiste est rendue dès lors possible une science historique matérialiste. Mais rien n'est plus métaphysique que cette théorie, dans ses origines comme dans son contenu, « conception de l'univers fondée sur une vue déterminée des rapports de l'esprit et de la matière » [2]. A ce moment de la pensée marxiste, qu'Engels se contente de commenter fidèlement, nous sommes loin encore d'une « interprétation économique de l'histoire ». Nous nous trouvons seulement en présence d'une tentative intéressante pour renouveler l'histoire d'un point de vue métaphysique, et en partant de conceptions abstraites.

Là ne se borne pas, sur la constitution du marxisme, l'influence de la philosophie classique allemande, représentée surtout par Hegel et Feuerbach. Il importe d'insister à nouveau sur ce fait que la lutte des classes se trouve avec le principe du matérialisme historique dans un rapport artificiel, et de connexion étroite, mais volotairement établie et non nécessaire. Quand Marx et Engels ont entrepris la critique de l'hégélianisme, c'est par l'étude des rapports juridiques et des

1. *Socialisme scient. et Socialisme utop.*, éd. Lafargue, p. 118.
2. *Op. cit.*, p. 181.

formes politiques qu'ils ont commencé : très vite ils ont jugé que ces rapports et ces formes n'étaient pas indépendants, et qu'il fallait chercher ailleurs le principe de l'évolution. Mais ils ont toujours eu une tendance à considérer leur matérialisme historique en fonction de la vérité historique générale (l'antagonisme des classes à travers les âges), à laquelle ils croyaient être arrivés par l'explication des rapports juridiques et politiques. Lors même de l'évolution subie par le matérialisme historique après la mort de Marx, Engels restera préoccupé dans l'*Essai sur Feuerbach*, par exemple, comme il l'était précédemment dans l'*Anti-Dühring*, de l'étude des rapports du pouvoir politique et de la base économique.

Telles sont donc les influences reconnues, influences d'action et de réaction, exercées par l'hégélianisme sous toutes ses formes, d'Hegel à Bruno Bauer et à Feuerbach. Conception d'un matérialisme encore métaphysique d'une part, importance accordée de l'autre à la théorie de la lutte des classes, voilà ce qui caractérise en sa première période la théorie marxiste. D'autres lambeaux du système hégélien ont passé dans le marxisme. Sans s'en apercevoir Marx et Engels se sont encombrés de théories métaphysiques. C'est ainsi qu'ils ont été amenés à prendre nettement parti dans le problème de la liberté et du déterminisme, erreur que leur ont souvent reprochée de modernes critiques. « Nous ne pensons pas, déclarait M. Andler en 1897 [1], dans un compte rendu du livre de Labriola sur la conception matérialiste de l'histoire, qu'une théorie historique, ou à plus forte raison une doctrine de propagande, ait intérêt à prendre position dans le débat métaphysique sur le libre arbitre et la nécessité. » Et sans doute M. Andler avait raison contre Marx. Mais les affirmations déterministes d'Engels et surtout de Marx ne peuvent laisser subsister aucun doute sur la réalité de cette erreur. Aussi importe-il de montrer que c'est d'Hegel que vient à Marx et à Engels leur théorie de la liberté, pour diminuer en quelque sorte leur responsabilité personnelle. Le déterminisme en effet existe à l'origine du matérialisme historique, dans les rapports sociaux que les hommes contractent, et qui sont indépendants de leur volonté et nécessaires. Les lois de l'histoire, les lois de la production capitaliste par exemple, sont des tendances « qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer [2] ». La difficulté pour le matérialisme historique sera donc de concilier cette thèse déterministe avec les formules déjà signalées de l'*Antiproudhon*, où l'homme apparaissait comme le créateur des rapports sociaux, où il manifestait son activité dans la transformation par appropriation des forces de travail. Les hommes, répètent très souvent Marx et Engels, sont les agents de leur propre histoire. Comment triompher de cette apparente contradiction? Marx n'a fait qu'ébaucher la solution du problème, et c'est Engels qui l'a donnée tout entière. Dans la préface du

1. *Revue de Morale et de Métaphysique*, 1897, vol. V, p. 568.
2. *Capital*, trad. Roy, t. I, p. 10.

Capital[1]. Marx insiste sur la distinction de l'homme social et de l'homme individuel : il se défend d'attaquer le capitaliste et le propriétaire foncier: il a en vue simplement les catégories économiques que ceux-ci représentent. L'homme ne peut être rendu responsable — d'une responsabilité individuelle — de rapports sociaux, dont il reste socialement seulement le créateur, quelque effort d'ailleurs qu'il fasse pour se dégager de cette responsabilité sociale. Voici donc le déterminisme marxiste qui admet des distinctions. Dans l'*Anti-Dühring*, puis dans ses *Lettres*[2], Engels va reprendre la pensée du maître, et construire une théorie de la liberté, toute hégélienne cette fois. C'est un des seuls points sur lesquels en ses dernières années il se soit montré fidèle continuateur de Marx, respectant l'esprit du matérialisme historique primitif. Peut-être n'est-il pas inutile d'y insister, anticipant sur la dernière partie de cette étude.

Pour Engels comme pour Hegel, la liberté c'est la connaissance claire et interne de la nécessité : la nécessité n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise: la liberté consiste dans la domination de nous-mêmes et de la nature extérieure, domination que rend seule possible la connaissance des nécessités naturelles. Jusqu'ici d'ailleurs, la liberté dans l'histoire humaine n'a pas existé. Dans les époques primitives en particulier, la nécessité de la production s'est exercée sur les hommes d'une façon écrasante. Avec l'évolution des conditions matérielles de production, elle est destinée à disparaître. Déjà elle a diminué avec la naissance de la grande industrie et la création des chemins de fer. L'homme de plus en plus prend possession des forces de la nature, grâce à la découverte et à la connaissance des lois scientifiques. La machine à vapeur, affirme Engels dans l'*Anti-Dühring*, a réalisé un très grand progrès dans l'ordre de la liberté. Ainsi la liberté sera le produit du développement historique, le résultat des progrès de la technique. Nous ne sommes encore que dans la préhistoire. Les forces objectives, qui ont jusqu'ici dominé l'histoire, demeureront sans doute, mais contrôlées par les hommes, qui s'organiseront en une société née de leur libre initiative. — Espérance — ou conviction plutôt — qu'Engels exprime en une formule tout hégélienne, fort discutée de nos jours, interprétée et reprise par Bernstein : « *L'humanité sortira enfin du règne de la fatalité pour entrer dans celui de la liberté*[3] ».

Il resterait encore un dernier emprunt à signaler, fait par Marx à Hegel. C'est l'idée de l'évolution et du progrès. Déjà dans la préface de la *Critique de l'Économie politique*, Marx affirmait la substitution aux anciens rapports de « nouveaux rapports de produc-

1. *Capital*, *id*, p. 11.

2. Les lettres d'Engels traduites en français ont été jointes en appendice à la traduction du livre de Labriola : *Socialisme et Philosophie* (trad. fr.).

3. Cf. Bernstein, *Socialisme théorique et Socialdémocratie pratique*, et la réponse de Kautsky, *Le marxisme et son critique Bernstein*.

tion *supérieurs* aux premiers ». Optimisme, dont on peut voir une preuve beaucoup plus manifeste dans la confiance de Marx en la marche catastrophique et révolutionnaire de l'humanité. Les révolutions ne viennent jamais qu'à leur heure. « L'humanité ne se pose jamais que les énigmes qu'elle peut résoudre. » Il n'y a création de nouveaux rapports de production que quand sont apparues leurs conditions matérielles d'existence, quand les germes de leur base économique se sont développés à l'intérieur de la vieille société. L'homme a en main les éléments de la solution du conflit, c'est à lui de les chercher dans la réalité. De même le passé *a dû* être ce qu'il fut, puisqu'en lui *devaient* apparaître les conditions historiques du présent. C'est ainsi que l'esclavage ancien a seul rendu possible le socialisme moderne [1] : il avait sa raison d'être, parce qu'il correspondait à un état économique, d'où est sorti le nôtre par évolution. En reprenant cet exemple, Engels ne fait que commenter exactement les théories marxistes. Ce n'est pas d'ailleurs d'optimisme qu'il faut parler en étudiant le matérialisme historique, mais bien plutôt d'historisme et d'historisme hégélien. Marx et Engels sont persuadés que l'histoire nous montre une évolution bienfaisante, ne laissant subsister rien d'immuable, ni d'éternel. Il est vrai que Labriola et certains interprètes du marxisme, acceptant cette tendance, remarquent avec raison qu'il s'agit en l'espèce d'un progrès dont le domaine est très limité, qui ne revêt aucun caractère universel, et qui n'est pas la résultante d'une automatique nécessité. Comme l'écrit Engels, nous nous trouvons en présence du mouvement dialectique hégélien, causalité de progrès s'affirmant « à travers tous les mouvements en zigzag et toutes les reculades momentanées [2] ».

III

Fort souvent Engels s'est contenté d'être un commentateur respectueux des doctrines à l'élaboration desquelles il avait travaillé avec Marx. Pourtant, il est arrivé que, consciemment ou non, il a fait subir au matérialisme historique sinon une évolution complète ou une transformation absolue, tout au moins des modifications qui en ont changé la portée et l'orientation. Cette « deuxième manière » est considérée comme définitive par certains interprètes allemands du marxisme : « Cette théorie, écrivait en 1896 Bernstein [3], a été souvent faussement exposée. Ces chapitres, ajoutait-il en parlant de l'*Anti-Dühring*, éclairent brillamment le matérialisme historique, développé systématiquement pour la première fois par Marx, et montrent qu'en

1. *Anti-Dühring*, 3e éd., p. 125.
2. Ces restrictions suffiraient à distinguer la théorie du progrès marxiste du progressisme de Condorcet et de la Révolution française.
3. Préface publiée dans le *Devenir social*, en tête de la traduction du chapitre de l'Anti-Dühring (*L'Économie dans le développement social*), année 1896, p. 550.

dernière instance c'est l'économie qui détermine la forme politique de la société ». Ainsi ce dont Bernstein est reconnaissant à Engels, c'est d'avoir donné au matérialisme marxiste le caractère d'un économisme historique. L'intérêt des derniers ouvrages d'Engels est donc double, à la fois par l'évolution qu'ils nous montrent à l'intérieur même du marxisme, et par le mouvement de critique indépendante dont ils ont été le point de départ, d'autres commentateurs étant allés dans cette voie beaucoup plus loin que Bernstein.

De ce point de vue très spécial, il ne faut pas s'exagérer l'importance de l'*Anti-Dühring*. Non seulement c'est une œuvre de circonstance, un ouvrage de polémique, une réponse au professeur Dühring, défenseur d'un prétendu socialisme, qui recherchait le fait primordial dans la force politique immédiate, et pour qui les relations politiques étaient la base déterminante de la situation économique, mais encore l'*Anti-Dühring* ne fait fort souvent que reproduire en les expliquant et en les spécifiant les primitives formules marxistes. Restent donc l'essai sur *Feuerbach et la philosophie classique allemande* — écrit que nous avons déjà partiellement utilisé, ce qui montre que l'on ne se trouve pas en présence de conceptions absolument nouvelles, — et surtout les lettres de 1890 et 1893 [1]. Il faut y ajouter un livre sur *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [2], paru en 1884. Les affirmations de ces quatre textes essentiels peuvent d'ailleurs se grouper sous deux chefs et par rapport à deux problèmes, qui s'imposent à l'attention de tout critique du matérialisme historique. Qu'est-ce qui constitue pour Engels la base matérielle? Quel rapport établit-il entre l'infrastructure et la superstructure?

Déjà, dans l'*Anti-Dühring*, Engels s'attachait à élargir la définition que Marx donnait du matérialisme historique : il cherchait à éviter de faire de cette doctrine un monisme même économique, il s'efforçait de lui enlever tout caractère d'exclusivisme. Il y voyait « une conception de l'histoire qui recherche la cause première et le grand moteur de tous les importants événements historiques dans le développement économique de la société, dans la transformation des modes de production et d'échange, dans la division de la société en classes et dans les luttes de classes ». Marx était moins compréhensif : la base matérielle s'identifiait pour lui avec les forces de production se mouvant dans les rapports sociaux et déterminant les modes d'échange. Engels

1. Cf., dans le *Bulletin* précité de la Société française de philosophie, une intéressante controverse entre M. Halévy et M. Rauh. M. Halévy récuse les lettres d'Engels « écrites à un moment où le matérialisme historique était battu en brèche de bien des côtés ». M. Rauh met au contraire fort bien en lumière toute l'importance documentaire de *l'Anti-Dühring* et des lettres. Il est vrai qu'il néglige un peu la première manière purement marxiste du matérialisme, et qu'il prend les derniers écrits d'Engels comme point de départ d'un « marxisme hétérodoxe », faisant de la « force de production, non une condition nécessaire, mais l'aboutissant nécessaire, le point terminal, la saillie de toute civilisation ».

2. *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates*, 1re éd., 1884.

met sur le même plan production et échange, il parle d'une manière générale du développement économique de la société. Il est vrai que, comme l'a justement noté M. Andler, cette précision n'était qu'apparente, puisque « ce mot marxiste et complexe de forces productives comprend pêle-mêle les aptitudes intellectuelles, les forces musculaires, les agents biologiques et mécaniques »[1]. Cette indécision et ce flottement apparaissent en particulier dans ce passage du *Capital*, cité par Seligman[2] : « Ce n'est pas la seule fertilité du sol, mais la différenciation du sol, la variété de ses produits naturels, les changements de saison qui forment la base physique de la division sociale du travail, et qui, par des changements dans le milieu naturel, excitent l'homme à la multiplication de ses besoins, de ses capacités et de ses méthodes de travail ». Quels étaient dès lors les rapports de la base physique ainsi définie et de la base économique? Question à laquelle Marx ne répondait pas, mais qu'on n'a plus lieu de se poser dans le matérialisme historique élargi d'Engels. Par contre il y aurait des réserves à faire sur la lutte des classes, qui devient de plus en plus un élément intégrant du matérialisme historique, notion hâtivement conçue et hâtivement généralisée.

Dans le livre d'Engels sur l'*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, se poursuit l'élaboration des données marxistes. D'après la conception matérialiste de l'histoire, il y a en *dernière instance* un *facteur décisif* dans l'histoire, la *production et la reproduction de la vie immédiate*. Facteur décisif et dernière instance, voici des formules nouvelles, propres à Engels, non à Marx, et qui se retrouveront avec toute leur signification et toute leur portée dans les *Lettres* d'Engels. Il y a déjà là comme une réponse aux critiques qui reprochent au matérialisme de réduire tous les facteurs historiques à un seul, l'économique. Mais comment ont lieu cette production et cette reproduction de la vie immédiate? d'une double manière : 1° par l'acquisition de ce qui est nécessaire à la nourriture et à l'habillement, et surtout par l'acquisition des outils, qui servent à se le procurer; 2° par la multiplication de la race. Sans doute on pourrait à la rigueur trouver dans le *Capital* et par l'analyse du concept de force productive, l'origine de cette dernière théorie. Mais elle est développée[3] par Engels qui y superpose une véritable philosophie de l'histoire dont le point de départ se trouve, à l'en croire, dans les recherches de Morgan, poursuivie avec la méthode matérialiste. Nous

1. Art. cité, p. 655.
2. Seligman, *op. cit.*, p. 61, extrait du *Capital*, 1er vol.
3. Engels déclare dans la préface que son livre aurait dû être écrit par Marx. Marx « s'était réservé d'exposer les résultats des enquêtes de Morgan dans leur rapport avec les résultats de notre investigation matérialiste de l'histoire et par là de mettre en lumière toute leur signification ». Il se peut qu'Engels ait été en l'occasion, comme il l'affirme, un fidèle disciple de Marx, mais d'un Marx qui n'est pas celui des ouvrages précédemment étudiés, et sur lequel nous ne possédons que cette indication d'Engels.

sommes en présence d'un cercle vicieux, d'une modification de la méthode par les résultats qui ont été trouvés en l'appliquant. En effet Engels affirme que les institutions sociales d'une époque historique déterminée sont conditionnées par les deux modes de la production : d'un côté le degré de développement du travail, de l'autre celui de la famille. C'est du rapport entre ces deux termes que naît une intéressante et nouvelle philosophie de l'histoire, fort étrangère pourtant au principe du matérialisme historique. Moins le travail est développé, moins est grand le nombre des produits du travail, moins la richesse de la société est considérable, et plus l'emporte l'organisation sociale, où dominent les liens familiaux. Mais cette situation change bientôt : avec l'apparition de la propriété privée, avec le développement de l'esclavage, etc., commence la lutte de classes, et l'introduction de nouveaux éléments amène la dissociation de la société ancienne fondée sur la famille. Et voici de nouveau — plus encore que dans le *Manifeste communiste* et que dans le *Capital* — une philosophie de l'histoire, qui s'ajoute à la conception matérialiste, plutôt que d'en être l'application pratique. C'est une déviation du marxisme, et non un enrichissement.

Heureusement pour le principe du matérialisme historique, les *Lettres* d'Engels sont beaucoup plus significatives, et c'est elles qu'il faut analyser de préférence, à la condition, comme le recommande Engels lui-même, de ne pas en tenter une étude philologique, une exégèse respectueuse, contre les intentions et l'esprit même de leur auteur. Engels craint que les interprètes du marxisme et les disciples de Marx n'insistent trop sur le facteur économique[1] et n'exagèrent son importance. Il reconnaît que Marx et lui ont été à ce sujet beaucoup trop affirmatifs, et il explique cette erreur par des raisons historiques. Dans la nécessité où ils se trouvaient d'ébaucher en peu de temps une théorie, qu'au point de vue spéculatif et au point de vue pratique pour la première fois étroitement unis ils jugeaient essentielle, ils se sont contentés d'en affirmer avec énergie le principe fondamental. Et voici le moment venu pour Engels de tenter une mise au point de la thèse marxiste. Pas plus que Marx, il n'a voulu dire que l'élément, le facteur (*Moment*) économique était le seul déterminant, mais qu'en *dernière instance*, la situation économique, c'est-à-dire la production et la reproduction matérielle (formule déjà employée par Engels), était le facteur déterminant de l'histoire. Serions-nous donc en présence d'une causalité décisive, supérieure aux autres, et qui même ne les supprimant pas, en donnerait cependant l'ultime et définitive explication? Pour éclaircir le sens de cette formule remarquable d'Engels *en dernière instance*, il nous sera

1. L'économisme historique, considérant à part le phénomène économique, oubliant d'ailleurs de le définir, donnant à la réalité un caractère abstrait, apparaissant comme un véritable « chosisme », est en effet contraire sinon à la lettre, tout au moins à l'esprit du marxisme.

nécessaire d'analyser en détail les rapports de l'infrastructure et de la superstructure.

Que devient dans les lettres d'Engels l'infrastructure? Il continue à l'identifier avec les rapports économiques, qu'il définit la manière dont les hommes de telle société donnée produisent leurs moyens d'existence, et échangent entre eux les résultats de leur activité. Dans le premier cas il s'agit de la technique de la production, et dans le second des moyens de transport. C'est la technique qui d'ailleurs détermine le mode de l'échange, et c'est d'elle que dépend indirectement la répartition des produits. Sur cette répartition des produits s'établit l'antagonisme des classes, que reflètent simplement les luttes politiques. Ainsi se constitue toute une superstructure, État, politique, droit. Rien qui ne soit conforme en cet exposé à la théorie marxiste; mais pourtant des restrictions, auxquelles Engels a été amené par l'étude des travaux de Morgan, subsistent. C'est ainsi que la division des classes n'apparaît qu'après la dissolution de la société dans laquelle les rapports de famille sont essentiels, de la société fondée sur la *gens*. Reste à savoir si les rapports économiques se définissent uniquement et entièrement par la technique de la production et les moyens de transport. Il ne le semble pas, puisqu'Engels y fait entrer la « base géographique », ce que déjà dans le *Capital*, Marx appelait la base physique. De même il considère comme appartenant à la base matérielle au cours de l'évolution économique, les survivances des stades précédents, et d'une manière générale le milieu dans lequel la société se développe. Si, en 1884, Engels avait fait entrer — un peu de force — dans le matérialisme historique la notion de race, en 1893 il y réintroduit la notion du milieu. Peu nous importe que les formules marxistes subsistent, si elles sont débordées par des notions contradictoires, auxquelles on veut donner un nom unique.

Quel est dès lors, d'après Engels, le rapport de l'infrastructure et de la superstructure? Comment concilier l'influence déterminante exercée en dernière instance dans l'histoire par la production et la reproduction de la vie matérielle, et celle que conservent les divers éléments de la superstructure, formes politiques ou théories philosophiques par exemple? A ce problème Engels donne une double solution. Tout d'abord les diverses parties de la superstructure, et en particulier le reflet dans le cerveau humain des luttes réelles, c'est-à-dire les théories et les conceptions idéologiques exercent une action sur le développement historique : très souvent ils en déterminent la « forme ». L'infrastructure devient la matière, dont la forme est la superstructure. Telle est la formule d'origine kantienne[1] du rapport entre

1. Sur le « retour à Kant » dans le Socialisme scientifique moderne cf. une conférence de Bernstein (trad. fr., *Socialisme et science*, Paris, 1904), dont le titre véritable à lui seul est significatif : *Comment un socialisme scientifique est-il possible*? Cf. aussi l'ouvrage du kantien Vorländer (*Die neukantische Bewegung in Socialismus*, 1902).

l'infrastructure et la superstructure. Reste cependant à expliquer l'action simultanée de l'infrastructure et de la superstructure. De nouveau Engels fait appel à Hegel. Aux partisans d'un monisme historique, à ceux qui ne voient entre infrastructure et superstructure qu'un simple rapport de cause à effet, Engels reproche de n'avoir pas lu ou de n'avoir pas compris Hegel. Cette opposition « polaire, métaphysique » séparant la cause de l'effet, n'existe que dans les crises, c'est-à-dire dans les révolutions, lors de la rébellion des forces productives contre les rapports sociaux. Mais d'ordinaire le monde se développe par une action réciproque, dont les termes sont inégaux sans doute, puisque la nécessité économique l'emporte toujours, et détermine en dernière instance.

Cette théorie générale se complète d'études de détail, qui en sont comme les illustrations. Engels étudie : 1° les rapports de la base économique et du pouvoir politique; 2° les rapports de la base économique et des idéologies les plus élevées, particulièrement de la morale, de la religion, des sciences et de la philosophie.

Dans son *Essai sur Feuerbach*, Engels affirmait qu'État, droit public et droit privé, en un mot rapports juridiques et rapports politiques étaient déterminés par les rapports économiques. Mais dans le *Feuerbach* comme dans l'*Anti-Dühring*, c'est surtout à l'étude des rapports politiques qu'il s'attachait. Il réfutait les théories du professeur allemand sur la prééminence des phénomènes politiques, et discutait l'exemple enfantin, choisi par celui-ci comme prétendu fait typique, de Robinson réduisant par la force Vendredi en esclavage, en faisant remarquer que pour se manifester cette force exigeait des armes, et que par là même elle était conditionnée par la production. Il insistait sur les origines de l'État, qui sont dans sa fonction économique. Sans doute l'indépendance apparente de celui-ci s'accroît, à mesure que les producteurs privés, après dissolution de la société primitive, se distinguent de plus en plus de ceux qui administrent les fonctions générales de la société. Mais il ne faut pas oublier que dans les époques primitives, l'État est bien peu de chose. D'ailleurs il ne représente jamais que la classe la plus puissante au point de vue économique. C'est une « force qui ne plane qu'en apparence » née de l'obligation où se trouve la société, morcelée en classes antagonistes, de limiter et de réfréner cet antagonisme.

Cependant l'origine économique de l'État n'empêche pas qu'il puisse y avoir une action réciproque des rapports économiques et du pouvoir politique. C'est ce qu'affirment les *Lettres* d'Engels, beaucoup plus nettement encore que l'*Anti-Dühring*. Le mouvement économique « doit subir la répercussion du mouvement politique, créé par lui, doué d'une autonomie relative, qui se manifeste d'une part dans la puissance de l'État et de l'autre dans l'opposition née avec cette dernière ». Si l'action du mouvement économique sur le domaine politique peut seule expliquer la réflexion des rapports économiques en

rapports juridiques, réflexion qui, étant inconsciente, laisse subsister l'illusion de l'autonomie des rapports juridiques, et produit ce qu'Engels appelle le renversement des rapports économiques, il y a en revanche une triple réaction de la puissance de l'État sur le développement économique. Si la puissance de l'État agit dans le même sens que le mouvement économique, elle l'accélère : si elle agit en sens opposé, elle se détruit, la prééminence du premier moteur demeurant entière, et enfin si elle supprime ou favorise certaines tendances de l'évolution économique, ce dernier cas se ramène à l'un des deux précédents. Dans ses *Lettres*, Engels, qui n'a plus à affirmer contre Dühring la prééminence de l'élément économique, admettra même, à titre d'exception, le cas d'une destruction brutale par un pouvoir politique de ressources matérielles, d'où l'anéantissement de tout un développement économique local ou national, et un recul ou un arrêt dans l'évolution.

Déjà les rapports juridiques constituent une idéologie. Mais il y a des « sphères idéologiques encore plus éthérées », la morale, la religion, les sciences, la philosophie. Engels raille amèrement ceux qui croient à une morale éternelle ; la morale évolue, puisqu'elle a une base économique. Encore Engels ne la dérive-t-il pas directement de la situation économique, mais seulement par l'intermédiaire du principe de la lutte des classes. Il n'y a que des morales de classe, morales de l'aristocratie féodale, de la bourgeoisie, du prolétariat : leurs traits communs proviennent d'un fonds historique identique. Engels ne semble pas accorder à la morale une évolution particulière, en dehors des transformations qu'elle subit en même temps que les classes auxquelles elle correspond. Les seules idéologies, qu'il considère dans ses *Lettres* sont la religion, l'histoire des sciences et la philosophie. Tandis que Marx et Engels, dans leurs écrits précédents, soumis à l'influence de Feuerbach, avaient surtout insisté sur la dérivation économique de la religion, le monde religieux n'étant que le reflet du monde réel, Engels, dans ses *Lettres*, fait des concessions de plus en plus considérables. Déjà Marx reconnaissait que le point de départ d'une religion était idéologique, puisqu'il était l'ensemble des notions innées des hommes sur eux-mêmes et sur la nature ambiante. Pour Engels toute religion est une idéologie, reposant sur un fondement économique suranné, sans réalité actuelle : c'est une absurdité préhistorique, qui a survécu à sa base économique. De là à lui reconnaître sa quasi-indépendance idéologique, il n'y a qu'un pas. C'est ainsi que le matérialisme historique s'assouplit en se précisant, en se diversifiant au contact des faits.

Même subtilité dans l'analyse des rapports de l'infrastructure matérielle et des idéologies, telles que l'histoire des sciences et la philosophie. Engels reconnaît volontiers que les travaux des savants et des philosophes peuvent avoir une influence sur le développement social et économique. Mais en présence des critiques adressées au matéria-

lisme historique, il tient à affirmer que les philosophes restent malgré tout sous l'influence prédominante de l'évolution économique. Il en est de même des savants : ce ne sont pas en effet les inventions qui assurent le progrès de la technique et par suite le développement économique. Le besoin économique fait naître les inventions et apparaître les savants, au moment où ils deviennent nécessaires. Mais cette influence demeure indirecte : l'économie ne crée rien par elle-même. Elle agit sur la philosophie par l'intermédiaire des reflets politiques, juridiques, moraux. Nous sommes donc en présence de ce que les marxistes appelleraient un degré secondaire de la superstructure.

*
* *

Telles sont les transformations qu'Engels a fait subir au matérialisme historique en ses dernières années. Il serait inexact d'affirmer qu'elles furent toujours conscientes, et qu'elles constituèrent un élargissement volontaire de la doctrine. Parfois elles furent une déviation du droit chemin, ou le retour à des influences déjà subies. Mais il est juste de reconnaître que, par l'agrandissement de la base matérielle, la détente introduite dans les rapports entre infrastructure et superstructure, la théorie de Marx devint, entre les mains d'Engels, plus compréhensive et plus souple, moins dogmatique. Dans cette voie Engels fût-il allé encore plus loin? Certaines plaintes de lui sont fort significatives. Dans l'*Essai sur Feuerbach* il reconnaissait combien était défectueuse la conception matérialiste de l'histoire, esquissée par lui et par Marx, et il en attribuait les imperfections à la connaissance trop incomplète qu'ils avaient de l'histoire économique. Dans ses *Lettres* il regrette la négligence injustifiable dans laquelle l'histoire économique est laissée en Allemagne, la paresse avec laquelle sont réunis les matériaux nécessaires à sa constitution. Il rêvait une élaboration de l'histoire conforme au principe du matérialisme historique : Marx ni lui ne purent jamais mener à bonne fin une tentative de ce genre. De nos jours, critiqué trop souvent à faux, parce qu'il a été considéré dans quelques pages de Marx ou d'Engels et jamais dans son évolution, le matérialisme historique a cependant été interprété souvent avec indépendance et liberté. C'est ainsi que Bernstein, s'inspirant des derniers écrits d'Engels, a rejeté presque toute la métaphysique hégélienne qui y était encore incluse, ne gardant que la théorie de la liberté et du déterminisme. Au matérialisme historique ancien, il s'est efforcé de substituer la conception économique de l'histoire. En Italie Labriola, et plus encore Benedetto Croce sont allés très loin en ce sens dans l'interprétation des thories marxistes. Débarrassant le matérialisme historique de toute hâtive interprétation de l'histoire, Croce le considère comme un *canon d'interprétation historique*. « Celui qui se livre à l'étude de l'histoire après s'être pénétré des impressions et des observations de la critique socialiste, écrit-il, est dans la situa-

tion du myope, auquel on vient de donner une bonne paire de lunettes [1]. » Ainsi compris, le matérialisme devient une méthode de critique historique [2]. Sans doute ainsi cette interprétation est loin d'être universellement acceptée : elle ne satisfait ni ceux qui veulent partir du matérialisme historique pour édifier une morale ou une sociologie, ni ceux qui le considèrent surtout dans ses rapports avec l'action sociale pratique. Mais encore est-il nécessaire de connaître l'évolution du matérialisme historique dans la pensée même de ses auteurs, pour se rendre compte de la portée et de la valeur de ces dernières transformations, que lui ont fait subir des disciples indépendants. Nous n'avons pas à nous prononcer et à prendre parti pour la première ou la deuxième manière de la pensée marxiste : notre tâche était de montrer leur réalité, d'étudier comment elles s'étaient succédé historiquement, de rendre compte des transitions qui empêchent le passage de l'une à l'autre d'être discontinu.

CAMILLE-GEORGES PICAVET.

1. Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, p. 26.

2. Il nous est impossible d'entrer dans l'examen des efforts qui ont été faits pour renouveler et enrichir l'histoire, en partant des principes du matérialisme historique. Ce dernier s'est efforcé en effet de faire en quelque sorte sa preuve par des applications historiques, telles que celles dont Marx avait conçu l'utilité, mais qu'il n'avait jamais eu le temps d'entreprendre sérieusement. Il nous suffira de dire que le nombre de ces essais est assez restreint, et que l'on a souvent beaucoup trop exagéré l'influence des théories marxistes sur le travail historique en ces vingt dernières années.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique

Dr Gustave Le Bon. — L'Évolution de la matière. In-12. Paris. Flammarion. 400 p. avec fig.

Le livre intitulé fort judicieusement « L'évolution de la matière » résume l'œuvre scientifique du Dr Gustave Le Bon. Cette œuvre est considérable. On peut toutefois en retracer assez brièvement la construction dans ses étapes essentielles.

Le Dr Le Bon, en faisant agir la lumière sur différents corps, constata qu'ils déchargeaient à distance l'électromètre, ou, pour traduire autrement ce phénomène, qu'ils rendaient l'air conducteur de l'électricité. Or, comme l'air est de sa nature très isolant, il fallait donc bien que quelque chose eût émané de ces corps. On peut donner à ce *quelque chose* le nom de *radiations* qui ne préjuge rien. Les radiations produites ainsi sous l'action de la lumière étaient encore capables de traverser des corps opaques. Elles furent analysées par le Dr Le Bon qui les reconnut complexes. Et successivement il indiqua leur analogie avec les rayons cathodiques et avec les émissions de l'uranium découvertes par Niepce de Saint-Victor puis étudiées récemment par M. Becquerel, pour montrer enfin, le premier, que le phénomène de leur production, ou *radioactivité*, était absolument général. Les travaux ultérieurs, tant les siens que ceux des autres savants, y compris la découverte du radium par M. et Mme Curie, fortifièrent encore cette démonstration.

Mais la radioactivité proposait une énigme que les théories classiques ne permettent pas de résoudre. Les corps radioactifs dégagent une énergie considérable, soit spontanément, soit sous l'action d'excitations insignifiantes par rapport à l'effet observé, ce qui est absolument inexplicable si l'on admet, comme on le faisait jusqu'ici, la passivité de l'atome. L'énergie est en somme l'activité, tantôt manifestée immédiatement, tantôt mise en réserve, que nous voyons répandue dans le monde physique. Comment se fait-il donc que des objets inertes deviennent actifs sans que l'activité leur soit communiquée de l'extérieur?

M. Le Bon, le premier encore, donna une solution de cette difficulté en disant que la matière se dématérialisait, que de pondérable elle devenait impondérable. L'atome, réputé naguère simple, indestructible et dénué d'activité interne, doit être considéré comme très

complexe, instable sous certaines influences, susceptible de se désagréger, de se dissoudre pour ainsi dire dans l'impondérable, et constituant un réservoir énorme d'énergie. Cette énergie s'emploie à maintenir les éléments de l'atome dans un équilibre particulier qui correspond à l'état de matière pondérable, mais elle apparaît au dehors quand cet équilibre est rompu, rupture qui entraîne une dématérialisation plus ou moins complète.

Les phénomènes de radioactivité ne sont pas les seuls qui se trouvent éclairés par la théorie précédente. M. Le Bon montra que la dématérialisation de la matière expliquait beaucoup d'autres faits remarqués anciennement, mais que l'on n'était pas arrivé à relier aux systèmes organisés de nos connaissances. Il enrichit encore le domaine de sa théorie par de nouvelles expériences, il la rapprocha des théories les plus récentes sur l'électricité et la constitution de la matière, et ainsi peu à peu il l'élargit en une synthèse scientifique, la plus vaste que l'on puisse aborder, puisqu'elle est en somme une histoire de l'univers.

Résumons cette histoire :

Une seule substance existe : l'éther. Elle remplit l'espace tout entier. Le monde n'est composé que de formes périssables, seules accessibles à notre connaissance, mais il faut bien qu'une forme soit la forme de quelque chose, et ce quelque chose, l'éther, restera toujours mystérieux pour nous. On a bien été conduit à lui donner des attributs physiques : les vibrations lumineuses ou autres qu'il transmet et que l'on mesure entraînent pour lui certaines propriétés : nous étiquetons celles-ci élasticité, viscosité, densité, rigidité,... etc., mais qu'est-ce que la rigidité, la viscosité, l'élasticité d'un corps inaccessible à nos sens et à nos instruments, la densité d'un fluide qu'on ne peut peser? ce ne sont en somme que les noms de coefficients attachés aux formules mathématiques des théories de la lumière. Nous sommes renseignés par eux sur la nature de l'éther comme les aveugles sont renseignés sur la couleur rouge quand on leur dit : le rouge correspond à telle longueur d'onde.

L'aveugle est cependant à peu près obligé de croire à l'existence de la lumière et nous sommes aussi à peu près obligés de croire à l'existence de l'éther.

Au commencement des choses, par suite de mouvements inconnus, il se manifesta au sein de l'éther de petits tourbillons d'une extrême petitesse que la science appelle aujourd'hui *électrons* parce qu'elle les assimile à de pures masses électriques; elle considère les uns comme positifs, les autres comme négatifs, suivant le signe de leur charge électrique, ce qui correspond peut-être aux sens différents de leur rotation. Ces électrons à leur tour formèrent des tourbillons composés, des systèmes planétaires en quelque sorte, les atomes. Chaque atome contient au moins un millier d'électrons négatifs et un petit nombre d'électrons positifs.

Ce fut alors qu'apparut la matière pondérable. Les corps simples commencèrent de se différencier soit par le nombre, soit par la disposition des électrons qui constituent leur atome respectif. A ce stage de l'histoire de l'univers correspondent actuellement certaines nébuleuses.

Les nébuleuses se condensèrent formant les soleils accompagnés de leurs planètes. Mais les soleils rayonnent de la chaleur dans l'espace. Comment ne se refroidissent-ils pas plus rapidement? Parce que leurs atomes se désagrègent en produisant une quantité d'énergie énorme, répond M. Le Bon. Ainsi notre vie terrestre, qui dépend du soleil, serait en dernière analyse un effet de la dématérialisation de la matière.

Nous avons jusqu'ici résumé quelques pages de cette grande histoire du monde. Nous avons vu celui-ci naître et se développer; quelle sera sa mort?

Il mourra quand le dernier électron du dernier atome aura cessé d'être un centre particulier de mouvement pour disparaître dans les courants ou la vaste immobilité de l'éther. Mais cette dissolution finale de l'atome n'est pas un acte soudain; la matière, loin de se dématérialiser tout d'un coup, passe par plusieurs états intermédiaires.

Ainsi l'électricité, d'après M. Le Bon, n'est autre chose que la matière parvenue à l'un de ces états. (Il convient, à son avis, de distinguer l'électricité dont seraient chargés les électrons de celle qui se manifeste le plus ordinairement.) Entre autres arguments il fait valoir la ressemblance du fluide électrique avec les fluides matériels; cette ressemblance est telle en effet que pour amener à l'identité les formules applicables aux distributions d'eau et aux distributions électriques il suffit de leur adapter la même notation.

L'*émanation* est aussi une substance demi-matérielle. Elle se dégage des corps radioactifs et, si nous en croyons J.-J. Thomson, de la plupart des corps de la nature. Les émanations peuvent être condensées par le froid comme des gaz, et celle du radium donne même au bout de quelques temps les raies spectrales de l'hélium. Toutefois il est impossible de leur trouver du poids et elles finissent par se dissiper spontanément, non sans avoir engendré d'autres produits d'une dématérialisation plus avancée et que l'on peut d'ailleurs obtenir directement.

Ces produits se retrouvent dans diverses radiations des corps radioactifs, dans les rayons de l'ampoule de Crookes, et même, dit M. Le Bon, dans les émissions des pointes fixées sur les machines électriques statiques; on les appelle *ions* et *électrons*. L'atome, nous l'avons vu, est composé d'électrons. Sous des influences diverses il peut perdre un certain nombre de ses électrons négatifs: ce qui reste est électrisé positivement et constitue l'*ion positif*. Si l'électron négatif n'est pas projeté dans le vide ou avec une très grande vitesse dans un gaz à la pression ordinaire, il attire autour de lui des molé-

cules neutres et forme ainsi l'*ion négatif*. L'ion positif, toujours plus volumineux et plus lent que l'électron, peut s'entourer ou non de particules neutres qui l'alourdissent pour ainsi dire plus ou moins. Les ions positifs constituent la plus grande partie de l'émission des corps radioactifs, ou rayons α, et les rayons canaux de l'ampoule de Crookes. Les électrons se retrouvent dans les rayons cathodiques et les rayons β des corps radioactifs.

Nous trouvons donc là deux produits de dématérialisation de la matière, l'ion positif et l'électron, ce dernier correspondant à une désagrégation plus avancée de l'atome.

Enfin les électrons, lorsqu'ils rencontrent un obstacle susceptible de les arrêter, engendrent des rayons X, pulsations de l'éther appelées rayons γ si elles émanent des corps radioactifs. « Elles représentent, dit M. Le Bon, le dernier terme de la dématérialisation de la matière, celui qui précède sa disparition finale. Après ces vibrations éphémères, l'éther revient au repos et la matière a définitivement disparu. »

M. Le Bon nous a donc bien raconté une histoire de la matière. Que cette histoire contienne une part d'hypothèse, cela n'est pas douteux. Mais, au début d'une transformation de la physique comme celle qui s'inaugure actuellement, les hypothèses sont nécessaires, ne fût-ce qu'à titre de guides, pour explorer les champs nouveaux ouverts aux investigations des savants.

C'est donc déjà un mérite que d'en formuler une. Mais la théorie du Dr Le Bon a d'autres mérites que d'exister.

Qu'est-ce qui fait la valeur d'une théorie? Sa commodité, répondra M. Poincaré. Être commode, pour un système de nos connaissances, cela consiste à satisfaire aux besoins de notre esprit. Quand ces besoins se montrent très impérieux, la commodité qui résulte de leur satisfaction devient une commodité de laquelle il nous est pratiquement impossible de nous passer, une commodité *nécessaire*. Or l'homme n'en a recherché aucune avec plus d'ardeur que l'unité dans l'ensemble de ses connaissances. Ce besoin d'unité nous contraint par exemple à croire que la terre tourne; il suffisait en effet, pour professer le contraire, d'admettre deux systèmes de lois physiques, l'un valable jusqu'aux limites de notre atmosphère, l'autre dans le reste du monde.

Aucune théorie scientifique n'a répondu ni ne répondra mieux à notre tendance vers l'unité que celle du Dr Le Bon; elle instaure une unité que l'on ne saurait imaginer plus complète, elle fait converger le faisceau de nos connaissances vers le principe suivant : une seule substance existe qui se meut et produit toutes les choses par ses mouvements. Cette conception n'est pas nouvelle sans doute pour le philosophe, mais elle demeurait à l'état de pure spéculation métaphysique. Aujourd'hui, grâce au Dr Le Bon, elle peut trouver un point de départ dans l'expérience.

Le savant demeurait jusqu'ici buté à l'atome sans apercevoir aucun

lien entre celui-ci et l'éther. La dualité du pondérable et de l'impondérable semblait irréductible. Voici que la théorie de la dématérialisation de la matière établit un lien entre eux.

Mais elle réalise encore l'unité scientifique d'une autre manière en généralisant la loi d'évolution. Celle-ci, cantonnée naguère dans le monde organique, s'étend maintenant au monde entier. L'atome, comme l'être vivant, naît, se développe et meurt, et M. Le Bon nous montre que l'espèce chimique évolue comme l'espèce organique.

Il n'y a pas d'unité sans continuité, sans continuité les phénomènes demeureraient séparés par des lacunes qui empêcheraient de les relier entre eux et à un phénomène central. Nous avons vu que M. Le Bon indique des substances intermédiaires entre la matière et l'éther, il déclare d'ailleurs, suivant un instinct très scientifique, que l'on en découvrira sans doute beaucoup d'autres.

L'unité réalisée dans la science était déjà une grande et belle chose, mais la théorie du Dr Le Bon établit encore une sorte d'unité entre la philosophie et la science, comme nous l'avons vu plus haut, par la conception de la substance unique. En outre, si l'on entre dans un domaine plus spéculatif, le philosophe curieux de pénétrer les mystères ultimes bâtira plus facilement un système moniste sur la dématérialisation de la matière que sur les théories anciennes. Celles-ci en effet admettent le principe de Carnot : suivant ce principe la température des différentes parties de l'univers tend à devenir uniforme, de sorte qu'à la fin des temps il ne se fera plus aucun échange de chaleur des corps entre eux ni entre les corps et l'espace. D'une manière plus générale les différences de niveau énergétique tendent vers zéro, ou, par traduction en langage ordinaire, le monde est destiné à former finalement une masse inerte et homogène. Au lieu de spéculer sur l'avenir, reculons dans le passé, alors l'application du principe de Carnot nous fera concevoir des différences de niveau énergétiques indéfiniment croissantes à mesure que nous nous éloignerons du moment actuel. On sentira, sans que nous puissions insister, faute de place, que cette conception est gênante pour l'esprit d'un moniste. Quand on veut se passer de l'intervention d'une force extérieure à l'univers, le commencement des choses devient plus accessible à nos représentations mentales si on le met quelque part sur une courbe fermée que si on le renvoie à l'infini sur les branches d'une manière d'hyperbole, plus accessible en un mot si ce commencement est un recommencement. Or le principe de Carnot ne s'accommode pas du recommencement. Il en serait de même des théories du Dr Le Bon pour qui traduirait à la lettre ses paroles : « Rien ne se crée, tout se perd ». En réalité elles signifient, comme il nous en avertit, que les mouvements de l'éther échappent à la connaissance scientifique avant la formation de l'électron et lui échappent encore après la disparition de celui-ci. Mais la conception de la matière pondérable comme réservoir énorme d'énergie se prête très facilement

au monisme : puisque la matière développe en se détruisant une quantité énorme d'énergie, elle fournit par là même la quantité énorme d'énergie nécessitée par sa formation. Rien donc ne s'oppose dans la théorie du Dr Le Bon à ce que le monde recommence éternellement sous des formes variées ou non, et cela sans dualité ni intervention de forces extérieures à la substance unique.

Toutefois si la théorie de la dématérialisation de la matière était d'une commodité absolue, elle échapperait à la loi qui jusqu'à présent régissait les constructions de l'esprit humain en leur refusant la perfection. Aussi bien ne lui échappe-t-elle pas. Des savants qualifiés ont fait à M. Le Bon des objections très fortes, auxquelles il a répondu ; il ne nous appartient pas de nous prononcer dans ce débat.

Le dernier mot appartient à la balance. Quand on aura dûment constaté la perte de poids d'un corps radioactif on devra donner raison au Dr Le Bon, car c'est la première commodité de notre esprit que de mettre ses conceptions d'accord avec les faits. Or jusqu'ici la balance n'a pas dit son mot ou du moins ne l'a pas dit avec clarté : les estimations de la perte de poids du radium varient entre un centième et un milliardième par an. Sans doute, quelque douteux ou négatifs même que demeurent les résultats des pesées, on pourra jusqu'à la fin du monde soutenir la dématérialisation de la matière, quitte à évaluer de plus en plus haut la quantité d'énergie contenue dans l'atome. En pratique cependant je crois que si l'on ne s'accordait pas au bout de cent ans à trouver une diminution de poids on s'accorderait bientôt après pour nier toute diminution. Admettons un instant cette éventualité dont M. Le Bon prouve implicitement le peu de vraisemblance, la théorie de celui-ci en serait-elle ruinée? Non. Il en resterait une partie essentielle, l'idée de l'évolution atomique.

Si l'on est juste on devra donc donner au Dr Le Bon dans les sciences physiques la place que Darwin occupe en histoire naturelle. Et n'eût-il pas démontré que la loi d'évolution s'appliquait aux corps simples eux-mêmes, n'eût-il pas ainsi réalisé scientifiquement la plus vaste synthèse que l'on puisse concevoir, il mériterait encore un rang éminent parmi les savants. Le premier, en effet, il a établi la généralité de ces phénomènes radioactifs qui nécessitent un remaniement de la physique et inaugurent ainsi une ère nouvelle. Cela suffisait déjà pour graver son nom en caractères ineffaçables sur l'édifice de la science du XXe siècle.

JULES SAGERET.

II. — Psychologie.

Dr Paul Sollier. — LE MÉCANISME DES ÉMOTIONS ; in-8e, 301 pp., Paris, Félix Alcan, 1905.

L'auteur combat à la fois la théorie intellectualiste et la théorie

périphérique des émotions, cette dernière ayant de nos jours des défenseurs tels que W. James, Lange et en partie G. Dumas. Il trouve qu'on a eu « le grand tort de ne considérer guère que les émotions une fois constituées, arrivées à leur complet développement, tantôt en les analysant au point de vue presque exclusivement psychologique, tantôt dans leur expression physiologique », et en négligeant complètement le *terrain* sur lequel se développent les émotions, les conditions qui les rendent possibles, autrement dit l'*émotivité*. Il définit l'émotivité comme un état particulier du cerveau, état qui varie de degré d'un individu à l'autre et « consiste essentiellement dans la facilité avec laquelle le cerveau réagit par diffusion aux excitations venues soit de l'organisme ou du monde extérieur, soit du cerveau lui-même ». Il y a émotion toutes les fois que l'excitation d'un centre cérébral quelconque met en mouvement d'autres centres cérébraux, provoquant ainsi des réactions exagérées, surajoutées, inutiles. Le cerveau peut être comparé à une machine dans laquelle « une partie de l'énergie destinée au travail effectif est employée par dérivation à agir sur la machine elle-même »; et cette « diffusion de l'énergie, transformée et libérée par le cerveau, dans le cerveau lui-même », cette « absorption par le cerveau d'une partie de cette énergie aux dépens du travail effectif auquel elle était destinée » s'opèrent selon des lois physico-mécaniques analogues à celles qui président au fonctionnement d'une machine.

C'est ainsi qu'en appliquant à l'étude des émotions le point de vue de la dynamique ou de l'énergétique cérébrale l'auteur s'attache à expliquer, à rendre compte d'un côté de faits d'ordre émotionnel tels que l'angoisse, la surprise et la contrariété, et d'un autre côté des différentes formes d'évolution des émotions, telles que le retard, la substitution, la dérivation, la coexistence, l'émoussement et l'addition des émotions.

Dans le troisième chapitre l'auteur pose la question des rapports entre la sensibilité et l'émotion. « Quel étage de l'axe cérébro-spinal une excitation doit-elle atteindre pour produire une émotion et... quelles sont les conditions nécessaires pour que cette excitation, portée sur cet étage particulier de l'axe cérébro-spinal, y produise la réaction qu'on désigne sous le nom d'émotion? » Se basant à la fois sur l'expérimentation physiologique, sur l'étude des cas pathologiques et sur l'expérimentation phycho-physiologique, il arrive d'abord à cette première conclusion que la véritable émotion est l'émotion-sentiment (par opposition à l'émotion-choc ou à l'émotion corporelle qu'on observe encore chez les animaux décérébrés) et qu'elle est liée indissolublement à la présence et à l'intégrité du cerveau. C'est donc sur le cerveau lui-même que doit porter l'excitation, pour qu'il y ait émotion; c'est pourquoi nous voyons la faculté d'émotion supprimée toutes les fois qu'il y a inhibition du centre cérébral excité, comme dans les anesthésies hystériques. Mais ce n'est pas là la seule condi-

tion ; il y a des cas où les réactions émotionnelles se produisent encore à propos de sensations présentes, alors que les mêmes centres cérébraux sont incapables de se représenter les même sensations et par conséquent réagir émotionnellement, dès que ces sensations cessent de venir les exciter. La faculté de représentation mentale des sensations constitue ainsi une nouvelle condition de l'émotivité cérébrale. Enfin les études faites sur des sujets atteints d'analgésie montrent que pour qu'une sensation actuelle ou la représentation mentale d'une sensation soit susceptible de provoquer une émotion, il faut que le sentiment que le sujet a de sa personnalité soit intact et complet. Toutes les fois qu'il y a un trouble ou une dissociation, une désintégration de la personnalité, l'émotivité du sujet se trouve émoussée ou abolie. Or, l'analgésie, et surtout l'analgésie ou l'anesthésie viscérale, constitue un des troubles les plus fréquemment observés de la personnalité, d'où il résulte que la cénesthésie viscérale ou organique constitue la troisième condition essentielle de l'excitabilité et de l'émotivité cérébrale.

Or, la cénesthésie organique ne constitue que l'expression, la projection extérieure de la cénesthésie cérébrale, de même que les anesthésies hystériques ne sont que l'expression extérieure de l'inhibition de certains centres corticaux. « L'émotion apparaît donc comme un phénomène purement physiologique, qui ne prend son caractère affectif que lorsque le sujet a conscience des modifications cérébrales qui les constituent. » Tout le quatrième chapitre est consacré à fournir des preuves en faveur de l'existence de la cénesthésie cérébrale : preuves psychologiques, preuves physiologiques. Nous ne retiendrons que l'argument que M. Sollier cite à la fin du chapitre en faveur de l'origine cérébrale des émotions et de l'existence de la cénesthésie cérébrale : cet argument est tiré de l'existence des émotions fixes qui persistent alors que les changements moléculaires du cerveau qui ont produit l'émotion ont cessé depuis longtemps, en même temps que les changements corporels qui l'ont accompagnée (ou provoquée d'après la théorie James-Lange) au début. Ces émotions ne peuvent s'expliquer que par le sentiments qu'ont les sujets du nouvel état produit dans le cerveau par les changements moléculaires primitifs ; elles seraient par conséquent un phénomène de cénesthésie cérébrale.

Le plaisir et la douleur sont encore des phénomènes de cénesthésie cérébrale. Distincts des émotions qu'ils accompagnent seulement comme ils accompagnent les mouvements et les sensations, le plaisir et la douleur expriment « la sensation du degré de facilité ou de difficulté relatives avec lesquelles se fait le passage du courant nerveux dans le cerveau, c'est-à-dire de la résistance qu'il rencontre, sans que l'intensité ou la quantité de ce courant soient en cause ». Quant à la joie et à la tristesse, elles sont *la conséquence* des mouvements, des sensations ou des émotions ; elles sont constituées par « le sentiment que nous avons de la quantité d'énergie potentielle que nous avons à

notre disposition, soit avant d'agir, soit au cours de l'acte même », elles sont donc à leur tour des phénomènes de cénesthésie cérébrale.

En ce qui concerne les rapports entre les représentations et les émotions, on doit distingrer deux cas, selon qu'il s'agit de la perception (ou de la représentation) d'un objet destiné ou non à une fonction spéciale. Dans le premier cas la perception ou la représentation « détermine dans les centres corticaux qui président à la fonction donnée un état particulier qui se traduit à la périphérie sur l'organe même de cette fonction par des réactions spéciales, soit d'activité, soit d'arrêt » (le travail des glandes digestives qui se produit à la vue des aliments); quant à l'émotion elle-même, elle se produit directement, sans représentation intermédiaire. Dans le deuxième cas l'émotion ne se produit que lorsque le sujet est capable de se représenter les effets, agréables ou désagréables, de l'objet perçu, et cela non pas objectivement ou par ouï-dire, mais soit parce qu'il a éprouvé lui-même la sensation déterminée par ces effets, soit parce qu'il est capable de ressentir cette sensation actuellement. Et les émotions suscitées par les représentations ou les perceptions seront d'autant plus fortes et se produiront d'autant plus facilement que les objets en question sont par leurs effets susceptibles d'atteindre des fonctions plus importantes, plus vitales, plus essentielles à l'existence de l'individu et à l'intégrité de sa personnalité.

Tel est le résumé succinct, mais exact du livre de M. Sollier. Nous devons reconnaître que ce livre constitue, grâce à la logique du raisonnement et à la richesse des arguments, une contribution des plus sérieuses à la théorie cérébrale des émotions, à l'encontre de la théorie intellectualiste et surtout de la théorie périphérique; mais nous n'en pensons pas moins que l'auteur a tort de croire qu'il supprime du même coup le dualisme psycho-physiologique et de traiter avec mépris, comme il le fait, en les qualifiant de spiritualistes, les conceptions d'autres psychologues qui, sans renier les faits qu'il cite relatifs à la constitution et à l'évolution des émotions, considèrent ces dernières à l'état de leur développement complet, c'est-à-dire comme des faits exclusivement psychiques et en tirent des constatations qu'il est impossible d'exprimer à l'aide d'une formule quasi mathématique ou d'une loi biologique.

Dr Jankelevitchz.

Dr J. Grasset. — Les centres nerveux. *Physiopathologie clinique.* In-8°, 744 p., Paris, Baillière et fils, 1905.

Chaque science est analytique à ses débuts. La période de la synthèse vient plus ou moins tard, selon le degré de complexité des phénomènes qui sont du ressort d'une science donnée. Mais dans les

sciences biologiques, et particulièrement dans les sciences médicales, la période analytique a eu une durée particulièrement longue, parce qu'elle était considérée comme une protestation, une réaction contre l'ancienne conception de la vie, qui considérait les phénomènes vitaux comme relativement indépendants des conditions purement matérielles de leur production et de leur évolution et comme portant en eux leur cause, leur principe propre, la « force vitale ». On a dit avec raison que les écoles de médecine et les amphithéâtres d'anatomie ont été les temples du matérialisme, et il n'est pas exagéré de dire, en effet, que rien n'a plus contribué à consolider, à propager les idées matérialistes que les résultats obtenus par l'anatomie descriptive, la physiologie, l'histologie normale et pathologique et, plus près de nous, par la bactériologie.

Mais depuis quelque temps une réaction se manifeste à son tour contre la conception exclusivement ou exagérément matérialiste des phénomènes vitaux. La philosophie énergétique moderne a été certainement pour beaucoup dans cette réaction, en montrant que le point de vue statique appliqué à l'étude des phénomènes d'un ordre quelconque ne peut être qu'un point de vue provisoire destiné à révéler les conditions seulement dans lesquelles ils manifestent leurs propriétés, leurs caractères particuliers, ces propriétés et caractères étant en dernière analyse des manifestations de ce qu'on appelle des ensembles, des centres de forces, manifestations résultant de la transformation de l'énergie potentielle en énergie actuelle. C'est l'affirmation du point de vue dynamique en face, et souvent à l'encontre, du point de vue statique.

Ce nouveau courant philosophique a eu une répercussion considérable et a fini par s'imposer aux fervents exclusifs des amphithéâtres de dissection et des laboratoires de bactériologie. C'est ainsi, par exemple, qu'après une période d'engouement qui a duré une trentaine d'années et pendant laquelle on croyait que le microbe et ses sécrétions constituaient toute la maladie, on commence à revenir à une appréciation plus calme des choses, en attribuant un certain rôle au terrain, à la prédisposition, c'est-à-dire aux propriétés individuelles susceptibles soit de favoriser, soit de combattre l'action microbienne, la maladie constituant ainsi l'expression de la rencontre de deux dynamismes, de deux ensembles de forces. Déjà Claude Bernard avait dit (et M. Grasset le cite en guise d'épigraphe en tête de son ouvrage) : « Il n'existe qu'une science en médecine et cette science est la physiologie, appliquée à l'état sain comme à l'état morbide ». Or la conception que Cl. Bernard se faisait de la physiologie et des phénomènes de la vie n'était pas dépourvue d'une nuance de vitalisme. Mais voici que plus près de nous des savants nullement suspects de vitalisme osent affirmer la nécessité d'appliquer le point de vue dynamique à l'étude des phénomènes de la vie : « Il est suranné de penser anatomiquement », dit M. Lépine; « en clinique, il faut, à

l'avenir, penser et agir physiologiquement » (Huchard)[1] et étudier d'abord et surtout « la maladie de la fonction » (Albert Robin)[2].

C'est la méthode physiologique, au sens clinique et dynamique, du mot, que le savant professeur de Montpellier s'est proposé d'appliquer à l'étude du système nerveux, et le volume qu'il nous présente aujourd'hui constitue le résumé synthétique « de trente ans d'étude et de réflexion sur le sytème nerveux ». Ne reniant aucun des résultats obtenus par l'école anatomique et anatomo-pathologique, s'appuyant même sur ces résultats et les invoquant le plus souvent possible, M. Grasset subsistue « à l'ancienne, surannée et peu clinique classification *anatomique* par organes, qui étudiait séparément les fonctions et maladies du cerveau, les fonctions et maladies de la moelle, etc., la classification *physiologique* qui, chez l'homme vivant, étudie successivement les divers appareils dont l'unité est *fonctionnelle* et centrale, chacun des ces appareils pouvant avoir des parties dans le cerveau, le cervelet, la moelle, etc. »

Dans le « chapitre préliminaire » de ce volume, qui seul soit de nature à intéresser les lecteurs de la *Revue*, M. Grasset reproduit la plupart des arguments qui ont été cités pour et contre l'unité, l'individualité et l'indivisibilité anatomiques du neurone, et arrive à cette conclusion que, quelle que soit le sort définitif du neurone au point de vue anatomique, on pourra toujours et dans tous les cas admettre son *unité physiologique*, car l'idée « d'unité et d'individualité n'exclut pas l'idée de complexité et de divisibilité ».

Il décrit ensuite le groupement des neurones en étages et en appareils et reproduit son schéma des deux psychismes (O-psychisme supérieur et polygone-psychisme inférieur), en défendant, contre MM. Pierre Janet et Joffroy, la distinction de ces deux psychismes qui n'est pas seulement la distinction « de deux ordres de *fonctions*, mais encore de deux ordres de *centres* ». Il nous montre enfin la modification que sa conception physiopathologique imprime à l'idée de l'acte réflexe, par suite de l'interdépendance qui existe entre les cellules nerveuses des différents étages, tous les phénomènes nerveux pouvant ainsi être ramenés à l'acte réflexe, « depuis le phénomène de la rotule jusqu'à l'acte psychique supérieur » qui sont reliés entre eux « par une série suffisante d'intermédiaires pour former une échelle continue ».

Le reste du volume est divisé en six chapitres consacrés aux appareils nerveux centraux de la motilité et de la sensibilité; de l'orientation et de l'équilibre; du langage; de la vision; de l'ouïe, du goût et de l'odorat; de la circulation, des sécrétions, de la nutrition, de la digestion et de la respiration.

L'auteur nous avertit dans sa *Préface* qu'il manque à ce volume « le très gros chapitre de l'*Appareil nerveux du psychisme* » qui « sera

1. Cité par M. Grasset.
2. *Ibid.*

peut-être l'œuvre de demain ». Nous voyons là une promesse dont nous souhaitons la réalisation aussi prompte que possible.

Dr Jankelevitch.

Ossip-Lourié. LA PSYCHOLOGIE DES ROMANCIERS RUSSES DU XIXe SIÈCLE. Un vol. in-8°. Paris, Félix Alcan, 1905.

Dans son *Introduction*, coup d'œil rapide sur l'histoire de la littérature en Russie, M. Ossip-Lourié se défend d'appliquer la règle de Taine, — faire tenir un livre et un homme en cinq pages, ces cinq pages en cinq lignes : une règle qui ne conduirait en effet qu'à des formules mortes, et à laquelle Taine lui-même, si terriblement simplificateur qu'il fût, ne s'est pas toujours assujetti. Psychologie minutieuse de l'écrivain, analyse exacte de son œuvre, M. Ossip-Lourié s'en tient à cette méthode plus sûre, plus naturelle. Gogol, Tourguéniev, Gontcharov, Dostoïevsky, Tolstoï, Garchine, Tchékhov, Korolenko, Maxime Gorki, tels sont — pour ne pas nommer les moindres — les auteurs spécialement étudiés par lui, et je ne doute pas que ses pages très vivantes ne captivent l'attention de tous les lecteurs. Car ici l'intérêt est double : la psychologie du romancier et celle de ses héros offrent deux faces d'un même état social. Le roman russe du XIXe siècle, nous dit M. Ossip-Lourié, est le fidèle tableau de la société russe de ce temps. Mais le romancier a sa place, lui aussi, dans ce tableau ; il est, en quelque sorte, le premier personnage de ses propres histoires.

Un fait nous frappe d'abord. Combien d'irréguliers parmi ces écrivains! Gogol arrive au mysticisme et à la folie. Dostoïevsky est un épileptique, Garchine un déséquilibré, sinon un fou. Gorki est une nature inquiète, un instable, presque un vagabond. Si Tolstoï reste sain, malgré l'impatience du doute qui l'inclina une fois au suicide, on ne peut s'empêcher pourtant de signaler des trous dans sa logique et ce n'est pas sans quelque surprise que nous entendons un homme de cette valeur déclarer à son médecin : « Je ne crois pas à l'hérédité ». A peu près tous, d'ailleurs, ils se plaisent à peindre des aliénés, des illuminés, des impulsifs, en qui ils s'incarnent souvent eux-mêmes. Leur biographie nous découvre fréquemment de lourdes charges héréditaires ; mais il convient d'accuser encore leurs conditions malheureuses d'existence, misère, crainte, prison, déportation, exil. Ces personnages morbides de leurs livres, ces rêveurs sans énergie ces tristes, ces ennuyés jusqu'à la mort ou au crime, ils composent le milieu où se meut l'artiste, ils ne sont plus du roman, de l'exception, mais la réalité de tous les jours.

L'événement contemporain dont s'est le plus ému cette société russe en souffrance, c'est notre révolution inconsidérée de 1848 ; lettrés et philosophes ne la jugent point sur ce qu'elle vaut, ils la saluent pour la commotion qu'ils en espèrent. Celui de nos romanciers français à

qui s'adresse l'admiration la plus enthousiaste du sage Tourguéniev lui-même, c'est George Sand, et il semble qu'on l'ait estimée surtout pour ce qu'il y a dans son œuvre de désir vague, de déclamation et de chimère.

Comment ces auteurs imaginent-ils, composent-ils? Ce trait psychologique prend ici une importance particulière. Gogol disait n'avoir pas le talent d'écrire d'imagination. « Rien ne m'a réussi, écrivait-il, que ce que j'ai demandé à la réalité, aux données que j'avais acquises. Je n'ai su deviner l'homme qu'après avoir eu l'occasion d'observer les mouvements les plus déliés de son être intérieur. J'avais besoin pour travailler d'infiniment plus de matériaux que tout autre, parce qu'il suffisait que j'eusse omis quelques détails pour que le faux saillît dans ma peinture.... Mon imagination n'a pas créé une seule chose s'accordant avec mon sentiment de la nature. » Un réaliste, commente M. Ossip-Lourié, qui sent en artiste, mais ne juge pas très sainement.

Le célèbre critique Biélinsky disait pareillement de Tourguéniev qu'« il ne sait peindre que le réel » et « ne pourrait créer un caractère qu'il n'aurait pas rencontré dans la vie réelle ». M. Ossip-Lourié refuse à Dostoïevsky cette « imagination riche » qui « conserve en nous les images de la vie, les perfectionne et les met en ordre selon l'usage que nous en voulons faire,... les reproduit au gré de notre désir et complète ainsi l'intuition ». Dostoïevsky ne sort pas de sa personnalité : il ne sait pas voir non plus les causes profondes de son activité personnelle. Sa composition est très défectueuse : il suit le filon qui se présente, sans se préoccuper de l'ensemble. Il lui manque le sentiment des proportions et le sens critique.

A Tolstoï seul M. Ossip-Lourié reconnaît une « grande imagination », une « facilité merveilleuse d'évocation ». Tolstoï se rattache par là aux créateurs puissants à la façon de Balzac. Moindre me paraît sa faculté d'invention philosophique. Je ne lui reprocherais pas d'ailleurs si sévèrement de flotter entre le rationalisme et la religiosité. Chacun de nous s'échappe comme il peut des griffes de la nécessité ; et que de moyens les hommes n'y emploient-ils point, de la songerie métaphysique au verre d'absinthe ou de vodka! Mais ce qui manque à Tolstoï comme à Dostoïevsky, en dépit de sa belle imagination, c'est l'art de composer. C'est surtout, ajoute M. Ossip-Lourié, la force de volonté. Et nous saisissons ici le caractère général, le trait profond du roman et de la société russe.

Nulle trace chez ces romanciers, Tolstoï ou tout autre, d'un caractère discipliné, d'un dessein sagement conçu, d'une volonté ferme qui maîtrise les conditions de la vie. L'idéal même de leurs héros demeure obscur, nébuleux. Rien de précis, nous dit M. Ossip-Lourié, dans leurs aspirations, — vagues, incertaines. Tout, dans leur existence, trahit les lacunes de leur jugement : leur vie manque de direction, de prévoyance, de but. Aucune littérature, poursuit-il, n'offre autant de cas de pathologie de la volonté. « La volition... ne se transforme

jamais en actes. » Toute velléité d'agir finit même par disparaître : conséquence d'un état social si pauvre, si monotone, que les personnages du roman se ressemblent à un siècle de distance et que les mœurs décrites dans *Résurrection* sont encore celles de *Guerre et Paix*!

Autre trait relevé par le critique en ses conclusions nettes et judicieuses : l'absence du rire vrai dans le roman russe, du rire libre, large, reposant. Pas d'humour non plus. « Une gravité exclusive, exagérée », phénomène également pathologique. « L'homme... qui a constamment peur ne peut pas rire... Le Russe aspire vers la haute liberté, mais... ses aspirations ne dépassent pas les limites de la théorie; il y a un abîme entre ce qu'il croît vouloir et ce qu'il fait réellement; Traduisez en russe un passage qui, dans le texte français, vous a fait rire, et voyez quelle tournure grave il revêt avec ce nouveau costume! »

Que de ressources pourtant, ajouterai-je, dans cette nation! Elle recèle des trésors de poésie, et ses romanciers, ses poètes, ont des pages que nous aurions peine à découvrir dans les nôtres. Mais elle n'a pas seulement un tempérament d'artiste. Autant qu'il me souvient, des photographies qui se trouvaient à l'Exposition de 1878 montraient chez les Moujiks des têtes fortes, supérieures en moyenne à celles de nos paysans de France. Il ne reste qu'à mettre en valeur cet instrument cérébral. Souhaitons que la syphilis et l'alcoolisme ne le détériorent pas avant qu'il ait pu s'employer utilement

Je ne suivrai pas M. Ossip-Lourié dans les considérations politiques où l'engagent certaines parties de son sujet. Un étranger ne serait autorisé à s'affranchir de cette réserve que par une connaissance directe et approfondie des affaires intérieures du pays qui n'est pas le sien. Il conviendrait, en tous cas, de faire le départ de ce qui revient à la nature et au régime, en tenant compte des circonstances nombreuses du problème, diversités ethniques et économiques, distribution et densité de la population, passé historique, etc. Les procédés révolutionnaires sont trop brusques pour dénouer efficacement les situations complexes. Mais la psychologie seule doit nous occuper ici. M. Ossip-Lourié a écrit, en somme, un fort bon livre, le meilleur que nous possédions encore sur la littérature russe. Les quelques lignes que j'en ai détachées et les enseignements que j'y ai recueillis témoignent assez de son sens critique fin et pénétrant. J'ajoute que son travail est clair, constamment attachant et facile à lire : il ne lui vaudra que des éloges.

L. Arréat.

A. Michotte. — Les signes régionaux, 195 pp., 88 fig. et 6 planches : Paris, Félix Alcan, 1905.

L'auteur expose dans ce travail, qui constitue une contribution

importante à l'étude de la sensibilité tactile, les résultats de recherches qu'il a faites au laboratoire de psychologie de l'Université de Louvain.

Laissant en contact continu avec la peau du sujet les deux pointes de l'esthésiomètre spécial dont il se servait, M. faisait glisser l'une de ces pointes jusqu'au moment où le sujet accusait la perception claire de deux contacts. L'esthésiomètre était construit de manière que la pression des deux pointes sur la peau fût égale et constante.

M. déterminait des « champs esthésiométriques » en choisissant des points centraux et en prenant, dans un grand nombre de directions à partir de ces points, la mesure du seuil pour la distinction de deux contacts. Ces champs ont ordinairement une forme circulaire ou ovalaire. M. admet que les points contenus dans ces champs ont entre eux une certaine parenté qualitative.

Il a fait deux groupes d'expériences : dans les premières, qui ont été des expériences préliminaires, le sujet concentrait toute son attention sur les contacts; dans les autres, les plus importantes, M. provoquait chez le sujet un état de distraction, en lui imposant, par exemple, une série d'additions comme 2 + 2 font 4, + 2 font 6, + 2 font 8, etc. Le plus grand nombre des expériences ont été faites sur la main. Sous l'influence de la distraction et de l'inattention qui en résulte, il se produit un agrandissement considérable du seuil.

Le résultat le plus important et le plus nouveau de l'intéressante étude de M. c'est que la surface cutanée se divise en régions plus ou moins étendues, dont tous les points possèdent une caractéristique locale analogue; il appelle cette caractéristique locale « signe régional ». Ainsi, dans la paume de la main, qu'il a longuement étudiée, il existerait cinq régions et cinq signes régionaux. Ces régions correspondent aux dispositions morphologiques, qui sont au nombre de deux : certains plis et certaines dispositions plastiques de la peau.

Toutefois, M. admet qu'au niveau de la limite (un des plis de la paume de la main, par exemple) qui sépare deux régions voisines, il n'y a pas discontinuité tactile absolue, qu'il y a forte ressemblance entre les points voisins situés de part et d'autre de la limite. La conclusion suivante est celle qui me paraît résumer le plus exactement les résultats qu'il a trouvés : « La sensibilité tactile, prise dans son ensemble, n'est donc pas uniformément répartie dans toute la surface de la main, *mais, à certains niveaux, déterminés par nos expériences*, elle se transforme *avec une rapidité beaucoup plus grande qu'aux autres*. A la continuité de la sensibilité se superpose donc une discontinuité relative » (p. 158).

Il n'y a pas de correspondance entre la répartition des signes régionaux et celle des nerfs. M. incline à admettre une explication purement psychologique de ces signes, fondée sur la loi de la fusion associative : les points sensoriellement solidaires, c'est-à-dire qui, en raison des liaisons physiques qu'ils présentent entre eux, sont d'ordi-

naire impressionnés en même temps, prendraient peu à peu des signes locaux analogues.

Une conséquence pratique du fait découvert par M., c'est que, dans les recherches esthésiométriques, on devra désormais s'appliquer à faire les contacts à l'intérieur d'une région, et non au niveau d'une limite interrégionale; dans ce dernier cas, on trouverait, en effet, un seuil plus petit que dans le premier.

B. Bourdon.

J. E. Wallace Wallin. — Optical Illusions of reversible Perspective. Published by the author, Princeton University, 1905; 330 p.

Par « illusions de perspective renversable » l'auteur entend les illusions qui font qu'un relief paraît se transformer en creux ou inversement, qu'un point ou une ligne d'une figure plane paraissent plus éloignés ou moins éloignés que d'autres de l'observateur. On trouvera dans son ouvrage : d'une part de nombreux renseignements historiques relatifs à ces illusions et aux explications qui en ont été proposées, d'autre part les résultats de recherches expérimentales entreprises par lui-même. Une conclusion à retenir est qu'il existe généralement pour des figures considérées une perspective prédominante, plus facile à suggérer que la perspective contraire, durant plus longtemps dans le cas d'observation prolongée et d'alternance des deux perspectives, plus difficile à surmonter par l'exercice. L'auteur insiste sur l'intérêt épistémologique de ce résultat.

B. B.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Psychologische Studien, t. I, fasc. 1.

Wundt a cessé en février 1903 la publication de ses *Philosophische Studien*. Ses élèves ont commencé tout de suite après à faire paraître l'*Archiv für die gesamte Psychologie*, dirigée par Meumann, avec la collaboration d'autres psychologues, parmi lesquels se trouvait Wundt. Aujourd'hui Wundt recommence à faire paraître séparément, sous le titre de *Psychologische Studien*, qui, comme il le fait remarquer, aurait convenu depuis longtemps à sa précédente publication, les travaux de psychologie dont il est l'inspirateur. Plus encore que les *Philosophische Studien*, les *Psychologische Studien* sont une publication que l'on peut appeler fermée, car elle est exclusivement réservée aux travaux du laboratoire de Leipzig et destinée à représenter la direction personnelle que Wundt a donnée à la recherche psychologique. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisqu'il ne manque plus aujourd'hui de revues proprement dites, ouvertes aux travaux de psychologie. D'autre part, l'*Archiv* de Meumann fait une large place aux recherches pratiques et notamment à la pédagogie, de sorte que, grâce aussi à ses comptes rendus, elle est devenue une revue de psychologie pure et appliquée. Wundt entend se placer au point de vue purement théorique. Il reste d'ailleurs un des collaborateurs de la revue de Meumann.

Le premier fascicule de la nouvelle publication contient un travail étendu et important sur la mémoire et deux « petites communications » sur deux appareils nouveaux.

F. Reuther. *Contributions à l'étude de la mémoire* (4-102). — Après une critique pénétrante des diverses méthodes employées jusqu'ici, dont il ne nie pas la valeur, mais dont il signale la portée limitée et le mauvais usage fait quelquefois, R. expose une méthode en partie nouvelle qu'il appelle la méthode des séries identiques. — Wolfe, pour étudier la mémoire des sons musicaux (*Phil. Stud.*, III), puis Radoslawow, pour étudier la mémoire visuelle des lignes (*ibid.*, XII), présentaient aux sujets une excitation déterminée, puis, après un certain temps, une deuxième excitation tout à fait égale à la première ou en différant légèrement, et les sujets devaient reconnaître l'identité ou la différence, et dans ce dernier cas en indiquer le sens. Les réponses étaient traitées par les formules de la méthode des cas vrais

et faux. Il est impossible d'appliquer cette méthode à l'étude de la mémoire des mots et des syllabes. Toutefois, en essayant de l'y appliquer, ce qu'il faisait en modifiant quelques lettres dans une partie des excitations de comparaison, R. a remarqué qu'il n'est pas rare que le sujet déclare nouveau un mot qui ne l'est pas. De là lui est venue l'idée de la méthode des séries identiques : il présente d'abord une série, puis une deuxième série dont tous les termes sont identiques à ceux de la première; mais le sujet n'en sait rien, il croit que la série de comparaison peut être modifiée dans quelques-uns de ses termes, quoiqu'elle ne doive pas l'être nécessairement. Soient s la somme des termes de la série, et b le nombre des termes reconnus sans erreur, le rapport $\frac{b}{s}$ représente la proportion de ce qui a été conservé dans l'ensemble des termes perçus. — En faisant varier isolément chacun des facteurs qui peuvent exercer une influence favorable ou défavorable sur la mémoire, R. peut en étudier l'influence dans les variations correspondantes du rapport $\frac{b}{s}$. — Toutefois, ce rapport ne fournit pas une exacte mesure de la disposition mémorielle produite par une ou plusieurs présentations de la série; car une présentation, par exemple, produit une disposition de ce genre pour tous les termes de la série, mais il existe pour cette disposition un seuil, c'est-à-dire une valeur au-dessus de laquelle le terme est reconnu et au-dessous de laquelle il n'est pas reconnu : la quantité b est formée uniquement par les dispositions supérieures au seuil. Pour étudier les conditions de dépendance de la quantité d'objets perçus qui est conservée par la mémoire, R. s'arrange de façon à obtenir des dispositions très faibles. Quant à établir la dépendance des dispositions à l'égard des facteurs suceptibles de les modifier par des mesures exactes, on n'y doit pas songer tant que l'on n'aura pas découvert la méthode idéale qui permettrait d'éliminer les dispositions inférieures au seuil ou de les mesurer.

Comme matière à apprendre par cœur, R. a employé les nombres de quatre chiffres : ceux de cinq chiffres lui paraissent trop près des limites du champ de l'attention, ceux de trois chiffres peuvent s'associer à des dates historiques. Pour cette dernière raison encore, il a éliminé les nombres dont le premier chiffre est 1. Il a pris en outre diverses précautions pour que l'ensemble de ses nombres fût aussi uniforme que possible au point de vue des difficultés. — L'appareil employé pour la présentation a été celui de Wirth, décrit dans *Phil. Stud.*, XVIII (voir aussi Wundt, *Physiol. Psychol.*, 5e éd., III, 599). — Les expériences se font donc de la manière suivante : on présente une série de nombres un certain nombre de fois; après un certain intervalle de temps, on présente une série qui doit être comparée à la première, chaque terme devant être déclaré ancien ou nouveau par le sujet, suivant qu'il paraît être ou non contenu dans les premières

séries. Le sujet ignore absolument que les termes de la série nouvelle sont les mêmes que ceux des premières séries, de sorte que, à son point de vue, il est possible que les termes soient tous nouveaux ou tous anciens. Pour annihiler les influences fortuites, on prend la moyenne de douze valeurs de $\frac{b}{s}$.

R. étudie successivement l'influence excercée sur la quantité conservée par les divers facteurs susceptibles de la modifier; il donne les résultats dans des tableaux et des courbes, et il les compare à l'occasion avec les résultats antérieurement obtenus par d'autres méthodes. — Le nombre des présentations fait croître la quantité conservée. Cela n'a rien de bien nouveau. Toutefois les comparaisons numériques font voir que la première présentation produit à elle seule autant d'effet, et même quelquefois plus, que cinq ou six présentations ultérieures. De plus, les expériences révèlent ce fait, qui reste inexpliqué, et qui paraîtrait fortuit s'il ne s'était déjà produit dans les expériences de Hawkins (*Psych. Review*, IV), que l'augmentation de la quantité conservée subit un temps d'arrêt à la deuxième présentation, pour se manifester ensuite d'une manière à peu près continue. — La quantité conservée va en croissant avec la durée de l'exposition, jusqu'à une durée particulièrement favorable qui est environ de trois quarts de seconde; après quoi, elle montre une tendance à diminuer pour des durées d'une minute ou une minute et demie. — Au sujet de l'influence exercée par la longueur des séries, les résultats obtenus par les diverses méthodes paraissaient divergents : les expériences de R. concilient ces divergences en montrant que, quand les séries deviennent plus longues, le nombre absolu des termes conservés devient plus grand, mais le nombre relatif devient plus petit. — L'influence de l'intervalle de temps qui sépare les présentations n'est pas déterminée d'une façon aussi décisive : les expériences montrent qu'il existe un intervalle particulièrement favorable, un optimum, mais elles ne suffisent pas à en déterminer la position avec netteté. Cette question se rattache à celle du procédé le plus économique pour apprendre par cœur, et les difficultés n'y manquent pas dès qu'on essaie d'expliquer les faits. — Quant à l'influence exercée par l'intervalle de temps qui sépare les présentations et l'acte de reconnaissance effectué dans les expériences, elle a été étudiée depuis longtemps déjà; les expérimentateurs ont trouvé, d'une façon à peu près exactement concordante, que, si l'on fait croître cet intervalle, la quantité conservée diminue d'abord d'une façon rapide, puis plus lentement. Les expériences de R. (une seule série complète) confirment sur ce point les résulats antérieurs. — Enfin, R. a cherché aussi à déterminer les types de mémoires de ses sujets en comparant la quantité conservée suivant que le sujet avait simplement perçu les nombres par la vue, qu'il les avait lus à haute voix en les voyant, ou qu'il les avait simplement entendus. Chez presque tous, la perception exclusivement

visuelle assure une conservation notablement plus considérable que les autres modes de perception : ils appartiennent donc au type visuel, et leur observation subjective confirme les expériences. Un seul paraît représenter le type acoustique-moteur : la quantité conservée par lui dans le cas de la perception visuelle-acoustique-motrice est deux fois plus grande que dans le cas de la perception uniquement visuelle.

A ces résultats expérimentaux R. rattache des considérations théoriques sur les rapports de la mémoire avec l'attention, l'association, le sentiment du connu, la question du parallélisme psychophysique, etc. La plus importante de ces remarques concerne l'attention Le fait d'apprendre, et par suite la quantité conservée, dépend de l'attention qui a été appliquée, et par suite on est conduit à supposer que, entre la quantité conservée et l'attention qui a été dépensée, il existe une relation fonctionnelle. Mais cette relation doit exister d'abord entre la quantité conservée et le temps qui a été consacré à apprendre, ou le « temps d'aperception ». En tenant compte du temps d'exposition, du nombre des présentations et du nombre des termes contenus dans une série, on établit facilement le temps d'aperception auquel correspond la quantité conservée de cette série. Or les expériences montrent que la quantité conservée grandit d'une façon continue en même temps que le temps d'aperception qui y correspond, exception faite pour quelques cas particuliers, qui se comprennent d'ailleurs, et pourvu que le temps qui s'écoule entre la fin des présentations et le moment où l'on détermine la quantité conservée demeure constant. En fin de compte, R. pose hypothétiquement une loi dont l'importance est grande si elle trouve par ailleurs une confirmation suffisante. La valeur absolue de la quantité conservée, dit-il, apparaît par rapport au temps d'aperception comme une fonction qui croît d'abord rapidement et ensuite d'une façon toujours plus lente. D'autre part, par analogie avec d'autres faits, il y a lieu d'admettre qu'une fonction identique existe entre l'énergie d'attention dépensée pour un travail et le temps pendant lequel cette énergie est appliquée. D'où l'hypothèse : la quantité absolue conservée après un certain temps constant, et par suite la quantité des dispositions psychiques créées, est directement proportionnelle à l'énergie d'attention dépensée dans l'aperception.

Le travail est suivi d'une bibliographie étendue, qui complète celle qu'a publiée Kennedy (*Psych. Rev.*, V, 1898).

F. Kruger et W. Wirth (103-104) décrivent un nouvel appareil (*Kehltonschreiber*) destiné à enregistrer les vibrations de la voix qui se transmettent aux cartilages du larynx et qui donne des courbes très nettes. L'innovation porte sur l'appareil inscripteur.

F. Krueger (104-106) décrit un nouveau kymographe dans lequel l'inscription se fait sur une surface plane.

Foucault.

Archiv für systematische Philosophie,

Tome X (1904), 562 p.

E. Adickes. *En qui repose l'esprit de Kant?* — Écoles ou individus, morts ou vivants qui se réclament de Kant. On peut se poser deux questions : Y a-t-il un philosophe actuel qui puisse reproduire exactement la philosophie de Kant? Kant serait-il encore Kant s'il revivait à notre époque? Les deux questions doivent être résolues négativement parce que tout système philosophique original n'est possible que comme manifestation d'un esprit déterminé (c'est par la personnalité de Kant, par les tendances directrices différentes qui s'y harmonisent, que s'expliquent les inconséquences de sa doctrine, par exemple les choses en soi et le bien en soi) dans des circonstances déterminées (influence de son temps : Hume, le piétisme, l'*Aufklärung*, les mathématiques, type de la science), et parce qu'il est impossible de conjecturer ce que cet esprit engendrerait dans des circonstances complètement différentes.

M. Dessoir. *Intuition et description.* — La poésie remplit un double rôle : elle meut et éclaire le monde sensible par l'intelligence, le monde intellectuel par la sensibilité. Les mots ont primitivement un sens déterminé et unique; ils reproduisent une impression sensible, au même titre que des gestes. Mais une fois accomplie cette conversion de l'impression sensible en mot, l'impression cesse d'agir pour faire place à quelque chose de nouveau. D'après la conception courante, dans la poésie les mots seraient simplement le véhicule qui fait passer les images de l'esprit du poète dans celui du lecteur. En réalité les mots sont devenus indépendants et produisent à eux seuls les mêmes effets et des effets plus forts que les impressions sensibles qu'ils remplacent. La capacité des mots d'éveiller des intuitions est en général très faible et toujours ambigüe. Nous allons, non d'images à images, mais de mots à mots, et ce sont eux qui éveillent des sentiments. La poésie tient le milieu entre les arts plastiques et la musique, pour la détermination des virtualités qu'elle peut évoquer : la peinture est une exposition, la poésie une expression, la musique une suggestion. La jouissance esthétique est attachée, non, conformément à la croyance commune, aux images évoquées par les mots, mais aux représentations évoquées par les mots et les phrases eux-mêmes. L'idéalisation qui est le rôle de l'art s'effectue dans la poésie, non par une modification de la réalité, mais par sa transposition en mots. La poésie est essentiellement un art de la parole. — Rôle de la poésie (interprétation, évocation de sentiments) à côté de la simple description objective des œuvres dans la critique d'art. Impossibilité pour la description d'éveiller la représentation (par exemple visuelle) de l'œuvre d'art décrite. — Cette étude vaut surtout par le détail, notamment par des expériences précises.

J. N. Szuman. *La matière au point de vue philosophique.* — La physique actuelle postule pour ses explications deux sortes de matière, pondérable et impondérable. L'atomisme contient des contradictions, se détruit lui-même; il faut donc suivre une autre direction pour expliquer la matière. Quel est l'élément fondamental de la matière, si ce n'est pas l'atome? C'est l'activité, l'énergie. Les propriétés physiques des corps, de quelque façon qu'on les considère, ne sont que des formes différentes d'énergie : les corps agissent, soit les uns sur les autres, soit sur nos organes des sens. L'examen des propriétés nécessaires des corps (c'est-à-dire dont aucun corps n'est dépourvu) conduit aux concepts d'extension et de durée, qui apparaissent comme des degrés d'intensité des propriétés physiques. L'espace et le temps ne sont ni des réalités objectives, ni des intuitions pures du sujet, mais des relations du sujet au monde objectif. Ce sont des intellectualisations par la raison de l'extension et de la durée que nous présente l'expérience; l'extension est un degré d'intensité de notre activité sensorielle excitée du dehors, la durée un degré d'intensité de notre attention. Cette doctrine idéaliste de la matière est analogue à celle de Boscowich, bien qu'obtenue par une marche différente.

J. Cohn. *L'esthétique doit-elle être fondée d'une façon psychologique ou critique?* — L'esthétique concorde-t-elle par son but avec la psychologie, ou forme-t-elle avec la logique et l'éthique conçues d'une manière critique un groupe d'études essentiellement distinct de la psychologie? C'est là le centre de l'opposition entre l'auteur et Witasek. Les partisans du psychologisme en esthétique peuvent se distinguer en trois groupes : les uns ajoutent à la psychologie des considérations mi-parti métaphysique, mi-parti extrascientifiques (K. Groos); les autres introduisent déjà des considérations de valeur dans leurs concepts psychologiques (Th. Lipps, O. Külpe, Conrad Lange); les derniers s'en tiennent à des considérations exclusivement psychologiques (Carl Lange, R. Eisler). Cet examen amène l'auteur à la recherche d'une échelle des valeurs, c'est-à-dire à déterminer des valeurs qui possèdent le caractère d'être dues (*Gesollt = Forderungscharakter*), des valeurs supraindividuelles. « Il s'agit de déterminer la valeur d'une appréciation des valeurs. » Le caractère obligatoire de la valeur esthétique doit être admis par quiconque voit dans le beau quelque chose de différent de l'agréable et admet la valeur essentielle de l'art pour la civilisation. La différence des goûts ne s'oppose nullement à cette acceptation générale, qui se manifeste par l'établissement d'un beau reconnu comme tel dans un certain cercle de civilisation. Une série de faits amène à voir la source des différences de goûts dans des particularités extraesthétiques en soi, qu'il faut retrancher de la sphère du beau. Il n'est pas impossible d'étudier ce qui, dans un certain cercle, est considéré avec raison comme ayant une valeur esthétique, dans sa prétention à une valeur obligatoire

même au delà de ce cercle étroit, ou de donner à l'exigence supraindividuelle une extension allant jusqu'à une universalité empirique.

V. Allara. — *Sur la question du génie.* Esquisse extrêmement sommaire et vague d'une conciliation entre les deux théories en présence : la théorie pathologique (Lombroso) et la théorie physiologique.

Ad. Müller. *L'essence de la vie religieuse et de sa certitude.* — La religion est une vie et ne devient jamais une théorie. Quel est le rapport du produit rationnel des connaissances humaines au contenu proprement spirituel de la vie de la religion? Pour Schleiermacher, la religion est tout bonnement le sentiment de la dépendance. Le domaine de la religion n'est pas seulement le sentiment (*Gefühl*), mais le cœur (*Gemüth*), avec tous les sens que ce mot réunit en allemand : âme (*Mut*), volonté, sentiment et connaissance intuitive. La religion est la relation de confiance et de sentiment entre l'homme et Dieu. La théologie, l'examen intellectuel des objets religieux peut donner des connaissances vraies ; mais ces résultats ne sont que des éléments de la vie religieuse, qui dans son essence est plus riche et surtout plus puissante que des vérités conceptuelles. La religion est la vie psychique proprement vivante. A un point de vue logique beaucoup plus qu'historique, on peut distinguer trois stades dans la religion. L'homme dans son enfance se sent en relation et en opposition dans le monde visible avec des objets et des êtres dont il se distingue. La conception objective de toutes les expressions de la vie conduit l'homme à en transférer hors de lui les causes et à les attribuer à ces objets ou êtres. Ils deviennent pour lui, en ce qui concerne sa vie propre, les sources de la peine ou de la joie et lui fournissent les couleurs et les traits pour représenter cette force qui excite en lui une vénération irrésistible et devient sa divinité. La sainte toute-puissance expérimentée de quelque manière est honorée par l'enfance de l'humanité dans le soleil, la lune, les étoiles ou dans les principes redoutables ou bienfaisants de la nature. Quand commence la recherche de l'essence des choses et de la source de la vie, c'est dans les sentiments de l'homme que s'installe cette direction (*Wendung*) en qui tout le spirituel (*Geistige*) est unifié, centralisé et même absorbé, avec tout ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, dans le ciel et dans la terre. « Le moi humain devient le flot chimérique de la vague spirituelle générale, sans haine et sans amour. » Avec l'éveil de la conscience de la signification des individus dans la vie des peuples naît la prétention et la certitude fondée de la réalité essentielle de chaque vie humaine individuelle, malgré la puissance supérieure du Très-Haut qui domine et pénètre tout. La signification de la personne humaine en communauté ou en opposition avec l'essence de l'esprit divin se révèle et exige une reconnaissance sans condition. Le point le plus élevé de cette évolution est la personnalité de Jésus. La différence des religions a son fondement dans l'intuition, le cercle de vue et de vie des individus ; mais la religion dans son essence ne peut être que simple et unique. Cependant dans le

domaine de la vie humaine elle restera toujours et partout quelque chose de personnel; aussi n'aura-t-elle de forme que dans les hommes, et en eux non selon son essence, mais selon son apparence. L'essence de la religion ne peut être cherchée que dans la réalité complète de l'esprit divin que sa grandeur et sa profondeur dérobent à l'intelligence humaine.

W. Kraft. *Le problème du monde extérieur.* — Les deux idées directrices de cette étude sont que c'est seulement sur le monde extérieur immanent que porte le problème, et que ce monde immanent est conceptuellement différent de « l'objet immanent », le seul objet de conscience immédiatement certain, de sorte que l'existence de ce monde est problématique. De là, d'abord la définition du concept du monde extérieur, dont les caractères constitutifs reposent sur le critère de la choséité (*Dinglichkeit*) qui fournit le concept empirique de chose, point de départ de la construction logique du monde extérieur. C'est là ce dont la réalité est en question. Se poser ce problème, c'est chercher une réalité qui possède les caractères constitutifs du concept du monde extérieur ainsi défini. Mais nous ne trouvons comme réellement immédiat que la diversité psychique de nos états de conscience, qui ne sont naturellement jamais que des objets pour un sujet. Ils ne sont ni toujours objectifs ni jamais indépendants du sujet individuel; ils ne constituent qu'une réalité relative. Par là le problème du monde extérieur devient celui de la réalité objective. La réalité est-elle toujours relative, toujours dépendante du sujet, ou objective, indépendante du sujet individuel (est-ce que *esse est percipi*)? Et pour le cas particulier du monde extérieur, sa réalité signifie-t-elle simplement une régularité indépendante du sujet individuel ou un être objectif, ou en d'autres termes encore : en quel sens sont possibles des jugements existentiels? Par là le problème du monde extérieur rentre dans celui du sens de l'être par rapport à la connaissance, et ne peut être résolu qu'après lui.

J. Fischer. *Sur le problème de l'espace et du temps.* — L'auteur rattache à la théorie kantienne de l'espace et du temps une très intéressante discussion de l'*Achille* de Zénon d'Elée. Importance de la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps pour la question de leur essence, qui joue un si grand rôle dans la critique kantienne. L'*Achille* de Zénon d'Elée donne une preuve de fait qu'aucune étendue, spatiale ou temporelle, ne peut être infinie. De la divisibilité à l'infini de la distance qui sépare Achille de la tortue, Zénon concluait que la réalité empirique n'est qu'une illusion; l'auteur en conclurait que notre raison est à ce point en désaccord avec la réalité que nous ne pouvons avoir aucune confiance en ses conclusions. Mais il conteste qu'un nombre infini de parties constitue un infini. La ligne est composée d'une infinité de points, qui n'ont aucune étendue, sans quoi la ligne ne serait composée que d'un nombre fini de points; mais alors, si l'on ajoute un second point au premier, il coïncidera avec lui,

puisque ni l'un ni l'autre n'ont d'étendue. Donc un nombre infini de points ne peut arriver à constituer une ligne. Le point n'est donc contenu dans la ligne que comme l'espace que j'occupe est contenu en moi; il n'est pas une grandeur, mais seulement une détermination de position. On peut démontrer mathématiquement que le nombre des parties d'une longueur n'est pas infini, car le dénominateur de la fraction exprimant la portion que l'on y a découpée est toujours un nombre fini : on n'arrivera donc jamais à un nombre de parties $\frac{1}{\infty}$, ni en additionnant les parties à un nombre $\frac{\infty}{1}$. La ligne que parcourt Achille est interrompue ou non selon qu'Achille s'arrête ou non, ou, sans métaphore, selon que je m'arrête ou non en la traçant; elle se compose donc non d'un nombre infini de parties, mais d'un nombre arbitraire de parties, ou même d'aucune partie, si je la trace d'un seul trait. Le temps nécessaire pour parcourir cet espace n'a pas à entrer en ligne de compte. Le paralogisme de l'argument consiste à attribuer à l'objet sur lequel s'exerce notre activité personnelle et subjective les propriétés de cette activité. L'infinité des parties n'entraîne nullement celle de l'objet. — Critique de la critique de l'Achille par Aristote et Hegel. — Nous ne pouvons ni imaginer, ni concevoir un espace ni un temps infini; l'infinité spatiale n'est que la négation de l'espace, l'éternité la négation du temps. — L'argument kantien contre la réalité de l'espace et du temps suppose, sans le prouver, selon la très juste critique de Hegel, qu'une grandeur étendue ne peut être infinie, car l'infinité supposée de l'espace ne s'oppose nullement au fait que je puis fixer à l'intérieur de cette extension un point ou un moment, puisque l'extension elle-même dépasse ce point ou tout autre, c'est-à-dire ne finit pas en lui. Le résultat de cette discussion est que toute grandeur étendue, pouvant être partagée selon une loi arbitraire, doit être un nombre, et comme le nombre est néccessairement fini, l'espace et le temps ne peuvent être infinis dans ce sens; mais comme le nombre ils ne peuvent être limités par une grandeur donnée, en d'autres termes doivent être indéfinis. Mais cette qualité d'indéfini est absolument inconciliable avec la réalité indépendante d'un objet indépendant. Cette contradiction tombe en considérant le temps et l'espace comme des intuitions pures.

Th.-A. Meyer. *Le principe formel du beau.* — Le principe formel du beau (l'auteur semble ne s'occuper que du beau artificiel), non moins nécessaire que son principe matériel, consiste, pour la jouissance à laquelle il donne naissance, dans une activité intense et dépourvue de peine de l'organe sensible engendrée par l'objet. — Distinction de deux degrés dans le beau formel, dont le plus bas (organisation harmonieuse des impressions sensibles élémentaires) est nécessaire, mais insuffisant tant qu'il n'est pas subordonné au plus élevé (harmonie de l'objet à rendre ou du sujet à traiter). — La poésie a une beauté formelle propre, qui ne se confond pas, comme le veut Vischer, avec celle des arts plastiques et de la musique, et cette beauté for-

melle a les mêmes principes que celle des autres arts. — Rôle du rythme dans la poésie et la prose. — Nécessité dans l'œuvre d'art d'une multiplicité, réduite d'ailleurs à l'unité. — Rôle de la division du tout en parties organisées (*Gliederung*), du contraste, de l'extension (*Spannung*) et de la résolution des dissonances dans les arts successifs (c'est-à-dire dont les œuvres ne peuvent être appréhendées dans une perception instantanée). Mais il ne faut pas envisager la beauté formelle seulement en elle-même; elle n'a toute sa valeur qu'en tant qu'elle permet l'expression adéquate de l'objet. C'est ce que montre le rapport de l'art à la réalité, et ce qui fait la laideur de la photographie instantanée; l'art exige une sélection et une accentuation. — Loi du moindre effort dans l'expression artistique.

Chr. D. Pflaum. *Le devoir d'une esthétique scientifique.* — L'esthétique scientifique et l'esthétique normative forment une opposition irréductible. L'esthétique scientifique, comme toute recherche scientifique, a pour objet une ordonnance analytique et synthétique des états de conscience. C'est seulement à une esthétique normative que s'applique le jugement de Kant, qu'il ne peut pas y avoir d'esthétique scientifique. Le problème central de l'esthétique scientifique est celui de la valeur. — Longue revue des auteurs qui ont parlé d'esthétique depuis l'antiquité pour voir quelle place ils y ont faite à la valeur. Critique de la détermination des valeurs spécialement esthétiques par les auteurs allemands contemporains (Volkelt, Roetteken, J. Cohn). L'esthétique est la connaissance des appréciations (*wertungen*) des états de conscience purement intensives (c'est-à-dire qui n'ont égard qu'aux états de conscience eux-mêmes).

R. Skala. *Sur la transformation de l'agrément sensible en impressions esthétiques et quelques autres conséquences de l'esthétique empirique.* — Critique détaillée de la doctrine de Fechner. On confond avec les impressions sensibles les impressions esthétiques qui, bien que données en même temps, sont différentes. — L'auteur tire de sa critique du principe de l'esthétique empirique des conséquences sur la « musique absolue » et « l'œuvre d'art totale » (drame wagnérien).

B. Stern. *La justice.* — L'auteur expose la théorie de la justice de W. Stern en la rattachant à l'ensemble de son système philosophique. Son attitude générale est le positivisme critique, qui rejette le positivisme de Comte, lequel se rapproche du matérialisme dogmatique, c'est-à-dire d'un réalisme non critique, et se rapproche des idées de Kant, Du Bois-Reymond et Griesinger. La méthode de la morale est inductive et génétique; la morale scientifique rejette également la morale rationnelle de Kant et la morale empirique ou utilitaire. La morale a comme fondement la loi de la conservation du principe psychique dans les êtres conscients par opposition à la loi physique de la conservation de la force. L'altruisme est aussi primitif que l'égoïsme. La justice a comme principe la différence de la réaction

de l'homme (et des animaux) à l'égard des phénomènes naturels et des êtres animés.

H. Staeps. *Le problème de la liberté au point de vue du devoir.* — Le problème de la liberté pourrait recevoir une solution plus satisfaisante du point de vue du devoir que du point de vue de la réalité. Insuffisance de la théorie de K. Fischer, des théories rattachant la liberté à la responsabilité et au remords. Exposé et critique de la théorie de Lotze. Le déterminisme considéré comme intermédiaire entre le fatalisme et la liberté d'indifférence conduit à une conception bien plus satisfaisante de la liberté que l'indéterminisme : « la liberté d'indifférence est le tombeau de la liberté ». Mais le déterminisme ne donne de la liberté qu'une conception purement théorique, faute de voir le nœud de la question, qui se trouve dans l'opposition entre l'acte tel qu'il est et l'acte tel qu'il doit ou aurait dû être. La règle morale ne vient ni de la volonté collective ni de la volonté individuelle, mais d'une loi supérieure à toutes deux, *a priori* (conception de Windelband). La volonté est le devoir de la vie morale. C'est par la croyance à la puissance de la loi que l'homme se libère des impulsions naturelles et des entraves à sa volonté. La volonté augmente la force de la loi dans la conscience et fait triompher la puissance souvent inhibée et latente du bien.

G.-H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr M. de Fleury. — *Nos enfants au Collège.* In-12°, Paris, Colin.

Buffon. — *Discours et vues générales*, par F. Gohin. In-12°, Paris, Paulin.

Gomperz. — *Les Penseurs de la Grèce*, tome II. In-8°, Paris, F. Alcan.

P. Duhem. — *Les Origines de la statique.* In-8°, Paris, Hermann.

Dr Castex. — *La douleur physique : étude de psychologie expérimentale.* In-8°, Paris, Jacques.

Lobatschewsky. — *Pangéométrie* (réimpression conforme à l'édition originale). In-8°, Paris, Hermann.

Bonnefoy. — *Le Problème de la Liberté.* In-8°, Paris, Lethielleux.

F. Le Dantec. — *Introduction à la pathologie générale.* In-8°, Paris, F. Alcan.

A. Landry. — *Principes de morale rationelle*, in-8°, Paris, F. Alcan.

Marguery. — *Le Droit de propriété et le régime démocratique*, in 12, Paris, F. Alcan.

Matagrin. — *Histoire de la tolérance religieuse*, Paris, in-8°, Fischbacher.

Dr Caradec. — *En famille. Observations sur l'enfant*, in 12, Paris, Paulin.

Congrès international de philosophie, IIe Session, gr. in-8°, Genève Kündig.

Huntington. — *The Contincum as a type of order; an exposition of the modern theory with an Appendice on the transfinite Numbers*, in-4°, Cambridge, U.-S.-A.

Carrel. — *An Analysis of human Motive.* In-8°, London, Sirakin.

Post. — *J. Müller's philosophische Anschauungen.* In-8°, Halle, Niemeyer.

Herbertz. — *Die Lehre vom Unbewussten im System der Leibniz.* In-8, Halle, Niemeyer.

Becher. — *Die Begriff des Attributes bei Spinoza.* In-8°, Halle, Niemeyer.

Wentscher. — *Ethik.* IIe Theil. In-8°, Leipzig, Barth.

E. de Carlo. — *Carlo Marx ed A. Loria : Appunti*, in-8°, Palermo, Schiarrino.

Castellotti. — *Saggi di etica e di diritto.* In-12, Ascoli, Tassi.

Morselli. — *Principi di Logica.* In 12, Livorno, Giusti.

F. Masci. — *Il pensiero filosofico di G. Mazzini.* In-8°, Napoli.

Bonilla y San Martin. — *Archivo de historia de la filosofia.* In-8°, Madrid.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE PRÉJUGÉ INTELLECTUALISTE

ET LE

PRÉJUGÉ FINALISTE

DANS LES THÉORIES DE L'EXPRESSION

I

Au cours des articles que j'ai consacrés, dans cette Revue, à la petite question du sourire, j'ai essayé d'établir expérimentalement un certain nombre de faits que je rappelle.

1° Ce ne sont pas seulement quelques muscles péribuccaux et périoculaires qui participent au sourire, mais un très grand nombre des muscles de la face et du crâne, presque tous innervés par le facial.

Ces muscles sont le temporal, le masséter, peut-être le ptérygoïdien externe, le frontal, l'occipital, l'orbiculaire des paupières, le transverse du nez par ses faisceaux antérieurs, le dilatateur des narines, le buccinateur, l'élévateur de l'aile du nez et de la lèvre supérieure, l'élévateur propre de la lèvre supérieure, le petit et le grand zygomatique, le rieur et l'auriculaire postérieur.

2° D'autre part, les muscles de la face et du crâne qui ne sourient pas s'opposent tous plus ou moins au jeu des muscles précédents et sont les antagonistes du sourire.

Ce sont, nous l'avons vu, le ptérygoïdien externe, le mylo-hyoïdien, le ventre antérieur du digastrique, le sourcilier, le pyramidal le myrtiforme, l'orbiculaire des lèvres, le canin, le triangulaire des lèvres, le carré du menton et le muscle de la houppe du menton.

3° Un sourire marqué partage donc les muscles de la face en deux groupes : celui des muscles qui sourient, et celui des muscles antagonistes, et comme la plupart de ces muscles sont innervés par le facial, j'ai pu faire abstraction des autres et poser la question dans les termes suivants :

Pourquoi, dans un ensemble de muscles innervés par un même nerf, certains muscles participent-ils au sourire, tandis que les autres

s'y opposent plus ou moins. S'il s'agissait de sourires volontaires, la réponse serait évidemment très facile, le propre de la volonté consistant justement dans le choix de telle ou telle réaction musculaire au détriment de telle autre, mais il s'agit pour le moment des sourires spontanés, naturels, tels qu'ils se produisent au cours de la joie, pendant une bonne digestion et sous l'influence de toutes les excitations légères des centres ou de la périphérie.

Il s'agit donc de savoir comment une excitation légère, qui chemine le long du nerf facial et qui, en principe, devrait affecter tous les muscles, n'en affecte que quelques-uns et fait d'elle-même une sélection.

C'est la façon la plus simple de présenter le problème.

4° Pour le résoudre, j'ai fait remarquer d'abord que les muscles du sourire énumérés plus haut forment une synthèse naturelle et se contractent de concert en vertu de leurs connexions anatomiques, tandis que les muscles antagonistes sont incapables de s'associer entre eux et s'opposent même les uns aux autres ; si l'excitation légère du facial atteint les premiers et laisse les seconds en repos, c'est donc, très vraisemblablement, en vertu d'une loi mécanique, et parce que les premiers réagissent plus facilement que les seconds.

Théoriquement, le sourire apparaît donc comme la réaction la plus facile des muscles du visage et du crâne pour une excitation légère du facial, et l'expérience a, dans une large mesure, confirmé la théorie.

5° Tout d'abord, en électrisant le facial à sa sortie du trou stylo-mastoïdien, j'ai pu constater qu'on obtenait, non pas des grimaces, ainsi que l'avait dit Duchenne (de Boulogne), mais des sourires que j'ai photographiés et reproduits. La seule condition était que l'excitation électrique fût légère; sinon elle atteignait plus ou moins tous les muscles et produisait en effet les grimaces dont Duchenne a parlé.

6° J'ai ensuite cherché dans la clinique des vérifications nouvelles de la théorie, et j'ai montré que dans la mélancolie passive l'hypotonie des muscles du visage produit naturellement l'expression de la tristesse, tandis que dans l'excitation maniaque l'hypertonie musculaire aboutit naturellement au sourire. Une augmentation du tonus normal provoque ainsi les mêmes effets que l'excitation électrique, tandis que la diminution du même tonus, se marquant surtout dans les muscles les plus mobiles, donne l'expression de l'abattement.

Mais je pense avoir tiré les meilleures preuves des cas de para-

lysies et de contractures faciales que j'ai analysés et photographiés.

Beaucoup mieux que dans la mélancolie passive et l'excitation maniaque nous avons vu ici la suppression radicale du tonus produire l'expression de la tristesse, et l'excitation permanente des centres nous donner par contracture les sourires les plus caractérisés.

L'expérience clinique s'associe donc pleinement à l'expérimentation pour nous permettre d'affirmer que le sourire spontané se produit mécaniquement pour toute excitation légère du facial, et je n'ai pas besoin de faire remarquer que cette explication si simple n'a besoin pour se formuler d'aucun principe ou d'aucun postulat psychologique. — Elle est toute entière de physique et de physiologie.

7° Mais si le sourire ainsi défini n'est qu'un cas particulier d'hypertonicité musculaire, on peut se demander pourquoi il se limite à la face, ou semble s'y limiter, et j'ai indiqué dans quel sens on doit chercher la réponse à cette question.

La plupart des muscles de la face étant des muscles particulièrement mobiles qui prennent souvent l'une de leurs insertions et quelquefois toutes les deux dans la peau, ils doivent nécessairement réagir pour une excitation modérée qui laisse les autres muscles du corps indifférents; de plus, il convient de remarquer que dans bien des cas un grand nombre des muscles du corps réagissent pendant le sourire sous forme de gestes, de cris, de mouvements et par toute la mimique ordinaire de la joie et de l'excitation.

Pour que l'explication mécanique du sourire fût complète, il aurait été nécessaire de faire sur cette mimique du corps le même travail d'analyse et de synthèse que sur la mimique du visage et de montrer que les muscles réagissent encore ici suivant les lois de leurs associations fonctionnelles et dans le sens de la moindre résistance. Je vais revenir tout à l'heure sur ce point, mais j'ai déjà fait remarquer que, d'une façon générale, nous exécutons dans la joie les mouvements qui nous sont les plus aisés.

8° Le sourire considéré dans sa nature physiologique nous apparaît donc comme un réflexe musculaire particulièrement visible à la face, et qui traduit sous forme motrice l'excitation des centres nerveux; et comme le tonus musculaire est un réflexe constant, on peut dire que le sourire est une augmentation du tonus qui s'accomplit et se manifeste suivant la loi de moindre résistance dont nous avons déjà parlé.

Ce sont là les conclusions physiologiques de notre étude.

Les conclusions psychologiques, bien qu'elles ne soient pas

susceptibles d'une confirmation expérimentale aussi nette, ne me paraissent pas moins certaines.

1. La première, c'est que les excitations modérées étant presque toujours des excitations agréables, nous avons pu, de bonne heure et sans forcer les analogies, prendre le sourire comme le signe naturel du plaisir ; à vrai dire, le sourire est signe de bien d'autres choses, et nous avons vu qu'en particulier le froid le provoque par excitation du trijumeau, mais l'association du sourire et du plaisir n'en est pas moins légitime pour la majorité des cas, et c'est ainsi que le réflexe du sourire peut à juste titre être considéré comme une expression.

2. Cette expression naturelle pouvant être artificiellement reproduite par la volonté, devient, dans la vie sociale, un signe conventionnel au même titre que le mot et signifie toujours d'ailleurs que nous voulons paraître éprouver du plaisir ; c'est le sourire de politesse qui se prodigue au point d'en devenir banal.

Pour y arriver, l'homme s'est borné *à s'imiter lui-même*, c'est-à-dire à refaire par la volonté ce que son organisme faisait par des procédés mécaniques, et j'ai déjà dit quelle importance j'attachais à cette imitation de nous-mêmes dans l'expression des émotions.

3. Enfin j'ai insisté sur ce point que le sourire pouvait revêtir deux sens assez différents dans la vie sociale, suivant qu'il reproduisait le simple réflexe du plaisir ou un réflexe plus spécial et beaucoup plus obscur, le réflexe du rire ; dans le premier cas, il voulait dire, « j'ai du plaisir » ; dans le second cas, il exprime l'ironie, la supériorité et les divers sens du rire, mais c'est toujours par une imitation artificielle de nous-mêmes que nous en usons dans les expressions voulues de la vie sociale.

Ces deux espèces de sourire se mêlent avec les expressions de l'amertume, du dédain, du défi donnant naissance à un langage émotionnel très compliqué dont j'ai étudié les principaux termes, et je ne reviens pas sur cette étude ; mais il est bien évident, je pense, qu'avec les lois très simples de l'expression réflexe, de la moindre résistance, et de l'imitation consciente de nous-même, nous avons pu suivre dans sa courbe tout le développement du sourire, depuis sa source physiologique et mécanique jusqu'à ses plus délicates significations sociales.

II

Je ne voudrais pas, après avoir établi ces quelques faits, formuler des conclusions qui les dépassent, et cependant ce problème du sourire, avec les solutions qu'il a déjà reçues et celles que je lui

apporte, me paraît prêter à quelques considérations générales de psychologie et même de philosophie.

En somme, pourquoi Darwin, pourquoi Wundt sont-ils arrivés, pour le sourire, aux explications puériles que j'ai citées et qu'on peut s'étonner, à bon droit, de rencontrer sous leur plume. Comment ont-ils pu croire que si la bouche s'entr'ouvre, c'est parce que la joie se traduit ordinairement par des cris, ou parce que l'homme qui sourit semble vouloir avaler l'impression joyeuse[1]? Pourquoi Darwin, en particulier, déclare-t-il sans preuves aucunes que la contraction légère de l'orbiculaire des yeux reproduit à l'état faible la contraction qui, dans le fou-rire, protège le globe oculaire contre l'afflux sanguin? — Pourquoi tous ces romans, alors que l'explication était infiniment plus simple?

La raison en est certainement que ni Darwin, ni Wundt, ni en général les psychologues de l'expression ne se sont assez affranchis de l'intellectualisme, du rationalisme idéologique, et qu'en faisant de la psychologie, ils sont toujours implicitement partis de ce principe que l'esprit doit être intelligible pour l'esprit dans toutes ses manifestations. — Or c'est là une conception que la psychologie du jugement, du raisonnement et des opérations logiques de la pensée vérifie dans une large mesure, mais contre laquelle protestent la plupart des faits de la psychologie affective.

Une des plus grandes erreurs de la physique ancienne a été d'admettre que la nature était intelligible pour l'esprit et s'expliquait par le jeu de quelques principes rationnels. « Dans la pensée d'Aristote, dit à ce sujet M. Lévy-Bruhl, chaque être, chaque phénomène déterminé et particulier a sans doute sa cause déterminée et particulière.

Mais en un autre sens, par une analogie qui s'étend à la nature entière, les mêmes causes et les mêmes principes se retrouvent partout et rendent tout intelligible. Partout, le savant (qui ne se distingue pas du philosophe) découvre les rapports de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, des moyens et de la fin[2]. »

Dans toutes les explications scientifiques, la nature est alors conçue comme une puissance intelligente dont la pensée humaine peut pénétrer les procédés et suivre le dessein. « La représentation de la nature, ajoute M. Lévy-Bruhl, reste, pour le physicien, anthropomorphique, esthétique et, en un certain sens, morale et religieuse[3]. »

1. Cf., pour les explications de Darwin et de Wundt, le numéro de Juillet 1904.
2. *La Morale et la Science des Mœurs*, p. 109 (Paris, F. Alcan).
3. *Id.*, p. 110.

Ç'a été un des principaux résultats de la philosophie positive que de nous débarrasser des conceptions de ce genre, en reléguant hors de la science toutes les explications anthropomorphiques de la métaphysique et en substituant à la recherche des causes efficientes ou finales la connaissance de ces rapports de succession qui sont les lois. Désormais la physique se désintéresse de la puissance, de l'acte, de la cause finale et de toutes les solutions métaphysiques qui mettaient une unité factice et facile dans les conceptions des anciens; comprendre c'est uniquement rechercher dans des faits antérieurs les conditions nécessaires et suffisantes d'un autre fait.

Mais si cette conception positive du fait et de ses causes a triomphé dans les sciences physiques, il s'en faut de beaucoup qu'elle ait cause gagnée dans les sciences morales et même dans les sciences biologiques, où l'on rencontre sans cesse des appels implicites ou formels à la logique et à la finalité.

Dans la psychologie affective, en particulier, les théoriciens les plus modernes de l'expression, malgré l'appareil anatomique et zoologique dont ils s'entourent si volontiers, malgré le nombre considérable d'observations et de faits sur lesquels ils s'appuient, sont encore infestés de cette même métaphysique rationnelle et finaliste qui a égaré la physique ancienne, et s'ils sont passés souvent à côté de la vérité, c'est pour avoir pensé qu'expliquer l'expression des émotions c'est la pénétrer de logique et de psychologie.

Or, ici comme partout ailleurs dans les sciences de la nature, c'est en substituant l'explication mécanique à l'explication logique et la causalité à la finalité que l'on a chance de découvrir quelque chose; et cette snbstitution, que j'ai essayé de faire en détail à propos du sourire, je voudrais en indiquer le principe et la méthode dans les quatre émotions fondamentales de la joie, de la tristesse, de la colère et de la peur.

III

Un grand fait, d'une importance capitale — *les variations du tonus musculaire* — domine, à mon avis, toute la physiologie et toute la psychologie de l'expression.

J'ai déjà dit ce que les physiologistes contemporains entendaient par le *tonus*, cet état de contraction légère et constante qui se manifeste plus ou moins dans tous les muscles et qui paraît tenir, au moins chez l'homme, à des causes périphériques et à des causes centrales. Les causes périphériques sont les excitations multiples provoquées dans les centres nerveux par les contractions muscu-

laires, les contacts de l'air et de la peau, des parois artérielles et du sang, les changements chimiques interstitiels des tissus, et autres phénomènes analogues; à tout instant, ces excitations qui cheminent par les nerfs sensibles reviennent par les nerfs moteurs après s'être réfléchies sur les centres médullaires ou cérébraux et déterminent le tonus.

Les excitations centrales, moins connues, paraissent être liées dans une certaine mesure à la circulation du sang dans les centres, et elles viennent s'ajouter aux causes périphériques pour en renforcer l'effet.

Si l'on veut, après ces brèves explications, se représenter clairement le phénomène du tonus, il suffira de considérer que, par rapport au système nerveux central, les excitations périphériques constituent un courant d'entrée et les contractions musculaires du tonus un courant de sortie. Ce courant de sortie dépend à la fois du courant d'entrée, et de l'accroissement que ce courant d'entrée peut subir du fait de l'excitation des centres. Le rapport des deux courants est constant, et bien qu'on ne puisse songer à l'exprimer en chiffre, on peut le considérer comme théoriquement établi.

Ce principe une fois posé, nous pouvons admettre que, si le courant d'entrée diminue ou s'arrête, le courant de sortie sera lui-même diminué ou supprimé, tandis qu'il pourra, dans le cas contraire, croître ou s'exagérer. Et, de fait, nous connaissons pratiquement, à côté du tonus, un hypotonus et un hypertonus qui sont eux-mêmes susceptibles de degrés. En d'autres termes, en deçà et au-delà de la normale, caractérisée dans l'espèce par le tonus, on rencontre un hypertonus et un hypotonus qui, pouvant être légers ou forts, peuvent prêter chacun à deux subdivisions nouvelles.

Eh bien, quand on étudie l'expression dans la joie, dans la colère, dans la tristesse et la peur, on devrait se demander toujours si, dans chacune de ces émotions, les variations des états musculaires, que l'on veut expliquer par des raisons psychologiques plus ou moins ingénieuses, ne s'expliquent pas d'elles-mêmes d'une façon infiniment plus simple par les variations de tonus.

A dire vrai, ni Darwin, ni Wundt, ni surtout Spencer n'ont complètement méconnu cette vérité fondamentale, et chacun d'eux a, sous des termes différents, fait appel à l'excitation et à la dépression du système nerveux pour expliquer un certain nombre d'expressions. « Lorsque le sensorium est fortement excité, dit Darwin, la force nerveuse engendrée en excès se transmet dans des directions qui dépendent des connexions des cellules nerveuses, et s'il s'agit du système musculaire, de la nature des mouvements qui sont habi-

tuels. Dans d'autres cas, l'influence de la force nerveuse semble au contraire s'interrompre. »

Et Darwin [1], pour illustrer ce principe, cite comme des exemples d'excitation le tremblement, la sueur, les battements du cœur, les larmes; comme exemples de dépressions le ralentisement circulatoire et respiratoire, le relâchement des muscles, la prostration.

Wundt [2] écrit dans le même sens : « Par le principe de la modification directe de l'innervation, nous entendons ce fait que d'énergiques mouvements de la sensibilité exercent une réaction immédiate sur les parties centrales de l'innervation motrice; c'est pourquoi, avec les émotions très violentes, prend naissance une paralysie subite de nombreux groupes musculaires, et avec les faibles ébranlements de la sensibilité une excitation qui n'est que plus tard remplacée par l'épuisement ».

D'après le contexte, ce sont les mouvements du cœur, les contractions des vaisseaux sanguins et l'activité des sécrétions qui relèveraient de ce principe.

Enfin Spencer, infiniment précis et plus profond sur ce point que Darwin et Wundt, a essayé d'expliquer l'expression des émotions par ses deux lois de la *décharge diffuse* et de la *décharge restreinte*.

D'après la première loi, tout sentiment s'accompagnerait d'une décharge motrice diffuse proportionnelle à son intensité et indépendante de sa nature agréable ou pénible. Cette décharge, qui se répand dans l'organisme, conformément aux lois de la mécanique, affecte les muscles en raison de leur importance et du poids qu'ils ont à soulever. D'après la seconde loi, une décharge restreinte qui dépend non de l'intensité du sentiment, mais de sa qualité, affecte particulièrement tel ou tel muscle d'après les « rapports établis au cours de l'évolution entre des sentiments particuliers et des séries particulières de muscles mis ordinairement en jeu pour leur satisfaction » [3].

C'est, sous une forme obscure, la première ébauche d'une loi que Darwin devait développer plus tard sous le nom de principe des habitudes utiles.

On ne saurait contester que chacun des trois psychologues que je viens de citer a entrevu la loi générale que j'essaie d'appliquer à l'expression des émotions. Darwin a parlé expressément d'excitations et de dépressions musculaires; Wundt exprime en termes différents la même idée et Spencer considère avec raison que l'excita-

1. Darwin, *L'Expression des Émotions*, p. 70.
2. Wundt, *Éléments de Psychologie physiologique*, II, p. 477.
3. *Principes de Psychologie*, II, 567.

tion doit se propager dans les muscles suivant la loi de moindre résistance; mais aucun d'eux, pas même Spencer, n'a vu tout le parti que l'on pouvait tirer de cette loi de mécanique. Il ne s'agit pas en effet de constater que l'excitation et la dépression musculaire jouent un rôle dans l'expression des émotions; il faut encore montrer comment les expressions musculaires de la joie, de la colère, de la tristesse et de la peur, s'expliquent par des dosages différents de l'excitation et de la dépression, et l'on ne peut faire cette démonstration qu'en diminuant, au profit de l'explication mécanique, l'importance des explications psychologiques dont Wundt, Darwin et Spencer ont abusé. C'est donc, en réalité, non pas d'une continuation mais d'une orientation nouvelle qu'il s'agit.

1° Nous avons tellement parlé du sourire que nous serions obligé de nous répéter si nous insistions longuement sur l'expression de la joie dont le sourire fait partie. Nous avons dit comment Darwin et Wundt expliquaient l'ouverture de la bouche et l'ascension des traits par leurs principes des habitudes utiles ou des associations analogues, et comment la physiologie mécanique nous donnait une explication infiniment plus simple et plus vraie. Mais cette dernière explication peut très manifestement s'étendre à toute l'expression de la joie.

Ce qui frappe en effet chez l'homme joyeux, c'est une suractivité de l'appareil moteur volontaire, un hypertonus généralisé qui a pour conséquence le mouvement.

« L'exaltation fonctionnelle des muscles et des nerfs volontaires, écrit Lange, fait que l'homme joyeux se sent léger, comme tous ceux dont les muscles sont puissants et reposés. Il sent le besoin de se mouvoir, il s'agite avec promptitude et vivacité; il gesticule avec force; les enfants sautent, dansent, frappent des mains; les muscles du visage se contractent par suite d'une augmentation de leur innervation latente; le visage devient rond; c'est l'opposé du visage mou, des traits pendants des mélancoliques; le sourire et le rire proviennent d'un excès d'impulsion nerveuse dans les muscles du visage et de la respiration; de même, si la voix s'élève, si des chants et des cris de joie se font entendre, c'est que les muscles du larynx et de la respiration ont une tendance involontaire à la suractivité [1]. »

Or il est vraisemblable que toute cause physique ou morale qui viendra tonifier les centres nerveux pourra produire ainsi par des raisons purement mécaniques cet hypertonus généralisé qui est

1. *Les Émotions*, trad. G. Dumas, 2e édit., p. 46-47 (Paris F. Alcan).

l'expression de la joie; la caféine produira cet effet par l'intermédiaire de la circulation, le café et l'alcool par action plus directe sur les centres, une bonne nouvelle parce qu'elle provoquera dans les cellules de l'écorce des associations d'idées nombreuses et faciles, mais dans tous les cas nous n'aurons besoin d'aucun principe psychologique pour expliquer les chants, les cris, les mouvements des bras et des jambes et toute l'activité motrice du corps.

2° Nous n'en avons pas besoin davantage pour expliquer les expressions de la tristesse, et c'est même une question de savoir dans quelle mesure on peut ici parler d'expression; ce n'est pas que le visage et le corps tout entier n'aient une physionomie propre au cours de ce sentiment, mais la tristesse se caractérisant surtout par l'impuissance, on a plus souvent affaire à du relâchement qu'à des contractions et à des expressions véritables. Comme Lange l'a très bien remarqué en effet, le trait essentiel de la tristesse c'est l'action paralysante qu'elle exerce sur les muscles volontaires; et cette action paralysante détermine l'attitude générale et tous les relâchements musculaires que nous qualifions d'expressions. « L'homme triste, dit Lange, est souvent reconnaissable à son aspect extérieur; il va lentement, il chancelle, il se traîne les bras ballants; volontiers il reste inerte, affaissé, muet[1]. »

La tête pend sur la poitrine, la nuque s'incline par suite de l'hypotonicité des muscles du cou, et nous avons montré, avec photographies à l'appui, que si le visage s'allonge et s'affale, si les sourcils s'abaissent vers le rebord orbitaire, si les joues retombent sur la commissure des lèvres, c'est uniquement parce que le nerf facial n'apporte plus aux muscles du visage les mêmes excitations toniques. — Le mécanisme de l'abattement est, dans l'espèce, exactement opposé au mécanisme du sourire et s'explique par les mêmes lois; la diminution du tonus atteint particulièrement les muscles où ce tonus se manifeste le plus, en vertu des lois d'équilibre que nous connaissons. C'est pour la même raison que les sphincters oculaires paralysés font paraître les yeux plus grands, à moins que la paupière supérieure ne retombe, par suite de la paralysie du releveur.

Bien souvent, les muscles qui conditionnent par leur contraction automatique la station verticale sont tellement relâchés, ils reçoivent du système nerveux central des contractions si faibles que les jambes vacillent et que les genoux plient; alors les patients s'adossent contre les objets environnants, s'effondrent sur un siège

1. *Les Émotions*, 2e édit., p. 38.

ou même se laissent tomber sur la terre. C'est donc la paralysie, le relâchement, l'hypotonus qui caractérisent l'expression musculaire de la tristesse, et toute cause physique ou morale qui viendra supprimer ou inhiber l'action des centres nerveux sur les muscles, pourra produire le même résultat ou des résultats très analogues; c'est ainsi que les dépressifs de la circulation, comme le bromure, pourront produire sur notre visage et sur notre corps tout entier cet hypertonus musculaire que je viens de détailler.

La tristesse et la joie ont donc sur le corps humain, et en particulier sur le système musculaire, une influence directe qui provient de ce fait bien simple que la tristesse et la joie, avant d'être des états moteurs, sont des états cérébraux et retentissent comme tels sur les fonctions motrices du cerveau, comme d'ailleurs sur ses fonctions mentales.

3° J'en dirai tout autant de la colère qui se rapproche beaucoup de la joie par son expression musculaire : « Une augmentation de l'innervation des muscles volontaires, écrit Lange, et par suite une tendance à des mouvements trop rapides et trop forts constituent le deuxième caractère important de la physiologie de la colère : et c'est là une ressemblance de plus avec la joie dont la physionomie emprunte un de ses traits principaux au sentiment de légèreté, de plaisir, de tendance aux mouvements vifs qu'elle apporte avec elle; mais dans la colère ces traits sont encore exagérés; au lieu d'être alerte comme l'homme joyeux, l'homme irrité se révolte, bondit, agite ses bras autour de lui; tandis qu'on peut se contenter de maîtriser sa joie, on doit dompter sa colère comme une bête fauve [1] ».

Si nous voulons maintenant entrer dans les expressions de détail, nous verrons, comme dans la joie, que beaucoup d'entre elles s'expliquent par la simple excitation motrice, ou, si l'on préfère, par l'exagération du tonus.

C'est un fait constaté, par exemple, que les narines se dilatent dans la colère, et nous savons par l'expérimentation et par la clinique que l'excitation du facial dilate les narines tandis que la section du même nerf provoque l'affaissement de la paroi externe.

Les dents se serrent tandis que les masseters et les temporaux se contractent fortement de chaque côté du visage; or nous avons vu que c'est là un signe très général d'excitation qui se rencontre dans la joie et même dans les grandes souffrances, et qui provient de ce fait que les muscles releveurs de la mâchoire n'ont pour antagonistes que des muscles très faibles (le mylo-hyoïdien et le

1. *Op. cit.*, p. 64.

ventre antérieur du digastrique) et l'emportent de beaucoup sur eux dans les cas où l'excitation atteint également tous les muscles.

Les lèvres qui se contractent découvrent quelquefois les dents dans une espèce de rictus, et cette expression peut s'expliquer mécaniquement comme les précédentes si l'on tient compte de l'excitation qui atteint particulièrement les grands et les petits zygomatiques dont nous connaissons l'extrême mobilité.

Mêmes remarques à faire sur les poings, qui se ferment pendant la colère, parce que le mouvement de flexion des doigts nous est plus facile et plus familier que les mouvements d'extension, — sur la tête, qui se redresse par suite de l'hypertonus des muscles cervicaux, et sur beaucoup de gestes et d'attitudes analogues où l'on pourrait être tenté de voir des expressions, alors que ce sont uniquement les conséquences motrices de l'excitation cérébrale.

Si la colère se traduit ainsi dans le système musculaire, c'est donc uniquement parce qu'elle est une excitation violente, et comme la joie, comme la tristesse, elle obéit, dans ses manifestations motrices, aux lois de la moindre résistance.

Toutes les causes morales ou physiques agissant par l'intermédiaire de l'association des idées ou par action directe sur les centres nerveux, comme certains agarics et souvent le haschich, peuvent produire la colère.

Rien n'est d'ailleurs plus instructif sur ce point que de voir, chez un aliéné, l'excitation déterminer l'expression de la colère uniquement parce qu'elle s'est progressivement accrue. On cause avec un paralytique général, légèrement excité, qui sourit et se promène dans sa cellule en vous racontant des projets ambitieux, et peu à peu, tandis qu'il se grise de ses paroles et de ses gestes, l'excitation s'élève de plusieurs tons et provoque dans ce cerveau sans frein l'agitation mentale et motrice qui se traduit par la colère; il ferme le poing, il frappe, il crie, il menace.

Il a suffi que l'excitation s'accrût pour que l'expression musculaire de l'émotion et l'émotion elle-même changeassent de caractère.

4° C'est, de même, par une diminution très considérable ou par une suppression presque complète du tonus musculaire que l'on peut expliquer mécaniquement la plupart des expressions motrices de la peur. « Dans les termes usuels, écrit Lange, dans les nuances qu'ils expriment pour désigner les phénomènes de la peur et de la tristesse nous voyons une preuve manifeste que la paralysie de la peur est supérieure à celle de la tristesse; on porte le fardeau de sa peine, on est oppressé, plié par la tristesse, on est paralysé par la crainte, pétrifié par la peur, on est rivé au sol. La paralysie des

muscles de la parole les rend inhabiles à proférer un mot ou les en empêche tout à fait; la voix devient rauque et brisée; on est muet d'épouvante, la langue ne peut se mouvoir, le visage se détend; les yeux, grands ouverts par suite de la paralysie des sphincters, sont immobiles, hagards et fixes. L'homme saisi par l'effroi soudain peut tomber paralysé à terre, ou bien si l'innervation des muscles est incertaine, intermittente, il tremble, il chancelle, il bégaie d'angoisse [1]. »

A cette description générale on peut joindre certains traits qui s'expliquent, comme les précédents, par la diminution ou même par l'arrêt total de l'innervation motrice. Non seulement le sphincter oculaire s'élargit par paralysie, comme le remarque très justement Lange, mais la mâchoire inférieure que les masséters et les temporaux ne retiennent plus, pend, en vertu de son propre poids, et les joues flasques sont comme aplaties et allongées par suite de la paralysie des zygomatiques.

Non seulement les jambes chancellent, mais elles tremblent, comme tous les membres, par diminution de l'influx nerveux, et souvent même elles se dérobent tout à fait.

Le corps tout entier se courbe, se replie sur lui-même, la tête s'incline sur la poitrine, le tronc se fléchit sur le bassin et c'est là une attitude que la physiologie peut encore suffire à expliquer.

La peur est donc à la tristesse ce que la colère est à la joie, si l'on ne considère que les phénomènes d'ordre musculaire; il suffit que le tonus disparaisse tout à fait ou diminue beaucoup au lieu de diminuer légèrement, pour que l'expression de l'effroi se substitue à celle de l'abattement, et si l'on veut bien se reporter aux photographies de paralysies faciales que j'ai publiées dans mon troisième article, on verra que l'on peut hésiter, surtout pour celle de la femme, entre l'expression de la tristesse et l'expression de la peur. — Un fait d'ordre physique, l'atonie musculaire, nous permet donc une fois de plus de systématiser et de comprendre des expressions que la psychologie est tentée d'expliquer autrement; l'arrêt brusque des fonctions cérébrales, et en particulier des fonctions motrices volontaires, est le fait primitif et simple qui gouverne l'expression musculaire de la peur.

IV

Ces principes généraux d'explication une fois posés, et je ne crois pas que, sous la forme où je les présente, ils soient discu-

1. *Op. cit.*, p. 52.

tables, on pourra voir facilement, par quelques exemples, à quel point la psychologie physiologique et la psychologie transformiste ont abusé des explications logiques ou finalistes à propos de faits qui ne relevaient que de la simple mécanique.

Je ne reviens pas sur les théories du sourire où Darwin et Wundt ont abusé l'un de la finalité transformiste, l'autre du principe intellectualiste de l'association par analogie, et j'estime que les exemples cités dans les articles précédents suffisent amplement à illustrer le vice de leurs méthodes à propos de la joie, mais nous pouvons faire, à propos des explications qu'ils ont données de l'expression triste, des remarques très analogues.

Nous avons déjà constaté que, dans la tristesse, la queue des sourcils se rapproche de l'orbite, tandis que la commissure labiale s'abaisse plus ou moins, et nous avons expliqué ces deux faits, en général associés, par l'hypotonus du frontal et des muscles malaires qui retombent quelquefois en bourrelet sur la commissure des lèvres; l'explication a été d'ailleurs confirmée par l'expérience, puisque nous avons vu la même expression se produire dans la paralysie faciale par suppression complète ou diminution considérable du tonus.

Mais ce sont là des explications trop peu psychologiques et surtout trop peu finalistes pour que Darwin s'y arrête; il constate les faits comme tout le monde, puis il confond cette expression si simple de l'abattement avec l'expression infiniment plus compliquée du chagrin, où les sourcils s'abaissent par contraction active du sourcilier, et les commissures par contraction active du triangulaire; et, finalement, il essaie de montrer, suivant son habitude ,que ces contractions, aujourd'hui inutiles, ont été très utiles autrefois, lorsque l'humanité primitive éprouvait des émotions plus complètes et plus intenses.

Un peu plus, et pour faire à la psychologie une place plus large encore, il attribuerait un rôle aux principes d'antithèse dans la production de l'expression triste dont il constate l'opposition avec l'expression de la joie. « Sous l'influence des émotions déprimantes, écrit-il, le front se déprime; les paupières, les joues, la bouche entière s'abaissent; les yeux sont ternes, le teint pâle, la respiration lente. Le visage s'élargit dans la joie et s'allonge dans le chagrin. Je ne veux pourtant pas affirmer que le principe d'antithèse ait joué un rôle dans l'acquisition de ces expressions opposées [1]. » Cette réserve prudente est regrettable à certains égards;

1. *Op. cit.*, p. 230.

il eût été curieux de voir l'opposition matérielle des deux expressions, que l'hypertonus et l'hypotonus du facial expliquent si bien, expliquée ingénieusement par cette prétendue tendance que nous aurions d'adapter à des sentiments inverses des expressions opposées. — Ainsi la psychologie raffine et complique à son aise, lorsqu'elle ignore ou veut ignorer les lois les plus simples de la physiologie.

La colère, plus encore que la tristesse et la joie, a prêté matière aux interprétations de ce genre, et nous n'avons guère ici que l'embarras du choix.

Nous savons, par l'analyse qui précède, qu'une excitation motrice très grande provoque mécaniquement dans l'organisme la dilatation des narines, le serrement des dents, la rétraction des lèvres, la fermeture des poings, le redressement de la tête, etc.

Écoutez maintenant les psychologues, et jugez de l'ingéniosité de leurs explications.

Spencer, qui signale[1] dans la colère la dilatation des narines, ose écrire à ce sujet : « Nous comprendrons clairement l'utilité d'une telle relation nervomusculaire si nous nous souvenons que, pendant le combat, la bouche étant remplie par une partie du corps de l'adversaire qui a été saisie, les narines deviennent le seul passage qui puisse servir à la respiration et qu'alors leur dilatation est particulièrement utile. »

On regrette Bernardin de Saint-Pierre et son melon.

Darwin, qui signale la rétraction des lèvres, y voit naturellement l'ébauche de l'acte de mordre : « Ce mouvement, dit-il, qui rétracte les lèvres et découvre les dents, durant les accès de fureur, comme pour mordre un adversaire, est très remarquable, eu égard à la rareté des cas dans lesquels, chez l'espèce humaine, les dents sont mises en usage pour combattre [2]. »

Mantegazza écrit d'ailleurs dans le même sens : « Si nous ne mordons plus, nous montrons encore les dents dans nos accès, nous grinçons des dents pour en faire sentir la force à nos adversaires. »

Il est regrettable seulement pour l'explication que l'excitation motrice de la joie, qui ne s'accompagne d'aucun acte d'agression, produise cependant une rétraction analogue, quoique beaucoup moins marquée.

Enfin Wundt, abandonnant le principe des habitudes utiles, leur substitue le principe plus intellectualiste de « la relation du mou-

1. *Principes de Psychologie*, II, p. 575 (Paris, Alcan).
2. *Op. cit.*, p. 264.
3. *La Physionomie et l'Expression des Sentiments*, p. 144 (Paris, F. Alcan).

vement avec les impressions sensorielles », et il arrive à une interprétation plus logique encore, sinon plus finaliste, des mêmes faits. « Dans l'indignation causée par une offense, écrit-il [1], nous serrons le poing, alors même que l'insulteur n'est plus là, ou quoique nous n'ayons nullement l'intention de nous précipiter sur lui dans une violente colère, le même mouvement apparaît, et simultanément, l'individu montre ses dents, comme si celles-ci devaient être utilisées dans le combat. »

C'est toujours le même dédain des lois physiologiques, le même besoin de mettre de la logique ou de la finalité partout et finalement les mêmes erreurs; mais ici l'erreur se complique d'un sophisme qui consiste à parler sans cesse de la colère, comme si elle se confondait absolument avec le sentiment et les gestes de l'agression. Cette substitution est évidemment très commode pour qui n'accepte et ne cherche pas les explications physiologiques, car l'agression est un acte social où la psychologie trouve à interpréter et à expliquer, mais rien ne nous autorise à assimiler ainsi la colère et l'agression.

Il peut y avoir agression sans colère, et c'est ce qui arrive toujours quand l'agression est réfléchie.

Il peut, d'autre part, y avoir colère sans agression, comme l'a établi l'enquête sur la colère faite par la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant.

Sur 183 sujets observés, on a pu constater que 35 expriment leur colère en se roulant par terre, que deux se jettent violemment à terre, que beaucoup trépignent; 32 sont signalés comme n'ayant ni mordu ni tenté de mordre [2].

Que l'excitation violente qui caractérise la colère aboutisse souvent à l'attaque, c'est ce que personne ne peut songer à nier; mais l'excitation motrice et l'attaque sont deux choses différentes, et c'est l'excitation motrice que l'on doit considérer tout d'abord, lorsqu'on n'est pas obsédé par le besoin de réduire aux lois de la pensée consciente les faits mécaniques de la vie du corps.

Enfin on peut faire à propos de l'expression de la peur et des explications qui en ont été données des remarques très analogues.

Nous avons montré comment la plupart des différentes expressions musculaires de cette émotion peuvent s'expliquer par la diminution ou par la suppression presque complète du tonus, et c'est ainsi, en particulier, que nous avons interprété l'élargisse-

1. *Éléments de Psychologie physiologique*, II, p. 482.
2. Malapert, Enquête sur le Sentiment de la colère chez les Enfants, *Année psychologique*, 1902, p. 15.

ment du sphincter oculaire, la chute de la mâchoire inférieure, le tremblement, l'inclinaison de la tête sur la poitrine, du thorax sur les jambes, le repliement de l'individu sur lui-même, etc.; mais il va sans dire que pour ces différentes manifestations de l'hypertonie ou de l'atonie musculaire, la psychologie a trouvé mainte explication ingénieuse.

Darwin écrit, par exemple, au sujet de l'ouverture des yeux et de la bouche : la crainte est si voisine de l'étonnement que ces deux sentiments « éveillent, l'un comme l'autre, les sens de la vue et de l'ouïe. Dans les deux cas, les yeux et la bouche s'ouvrent largement, et les sourcils se relèvent [1] ».

J'ai assisté à Sainte-Anne à plusieurs séances de terreur provoquées par des hallucinations terrifiantes, et je ne crois pas qu'on puisse assimiler la dilatation passive du sphincter oculaire pendant la peur à l'élévation active des sourcils qui exprime l'étonnement. Encore moins peut-on y voir avec Darwin une réaction utile de l'organisme, un acte automatique propre à nous mieux faire voir le danger présent.

Quant à l'affirmation que si la bouche s'ouvre, c'est pour faciliter l'exercice de l'ouïe, Darwin s'étant chargé lui-même de la réfuter à propos de l'étonnement [2], on peut être surpris qu'il ait jugé bon d'y faire allusion ici.

A propos du tremblement, Darwin, ayant déclaré qu'il n'en voyait pas l'utilité, Mantegazza, plus darwinien que le maître, s'efforce de faire rentrer cette expression dans la finalité transformiste : « Darwin, dit-il [3], avoue qu'il ne voit pas l'utilité du tremblement qui accompagne la frayeur. Mais, d'après mes études expérimentales sur la douleur, je le trouve extrêmement utile : car il tend à produire de la chaleur et réchauffe le sang qui, sous l'influence de la frayeur, tendrait à se trop refroidir. »

Encore une affirmation que les physiologistes auront beaucoup de peine à accepter et que Mosso n'a pas manqué de relever dans son livre sur la peur [4].

Le repliement du corps sur lui-même est interprété dans le même sens utilitaire par Darwin, qui écrit : « L'homme effrayé se blottit instinctivement comme pour éviter d'être aperçu [5] ». Et sans doute il est possible que l'homme ait une tendance instinctive à se

1. *Op. cit.*, p. 315.
2. *Op. cit.*, p. 307.
3. *Op. cit.*, p. 78.
4. *La Peur*, p. 103 (Paris, F. Alcan).
5. *Op. cit.*, p. 315.

faire petit dans la peur, mais il eût été utile de remarquer tout d'abord qu'en dehors de toute tendance psychologique, la mécanique de cette émotion le pousse dans le même sens.

On n'en finirait pas si l'on voulait glaner dans la psychologie des exemples de ce genre; j'estime que ceux qui précèdent suffisent à illustrer la tendance finaliste que la psychologie actuelle doit à Darwin, et la tendance intellectualiste qu'elle doit à Wundt. Si on voulait caractériser ces deux tendances d'après les faits précis que nous venons de citer on pourrait dire que la première consiste à prendre pour accordé que la plupart des expressions émotionnelles ayant subi l'action de la sélection naturelle peuvent s'expliquer utilitairement avec cette agravation que lorsque l'utilité est manifestement nulle c'est dans un passé obscur et lointain qu'on va la chercher. La seconde tendance, plus logique que biologique, consiste à chercher, derrière toutes nos expressions émotionnelles, des jugements ou des raisonnements qui les provoquent, et l'on a pu voir par les explications de Wundt avec quelle facilité on trouve des interprétations intellectuelles pour des faits d'ordre physiologique, lorsqu'on est bien décidé à les trouver.

L'une et l'autre ont le défaut commun de passer à côté d'explications physiologiques très simples que j'ai établies cliniquement et expérimentalement pour le sourire et que l'observation m'a permis d'étendre à la tristesse, à la colère et à la peur. L'une et l'autre sont représentatives d'une psychologie artificielle, inutilement compliquée, et dont le vice principal est, comme je l'ai déjà dit, l'abus de la logique et de la méthode finaliste.

Ce n'est pas, ajoutons-le, que les principes de Darwin et de Wundt soient à rejeter de toute théorie scientifique de l'expression; bien des expressions de détail que je n'ai pas citées ne sauraient se comprendre sans ces principes que j'aurais beau jeu à défendre par des faits; mais il n'en reste pas moins que l'expression fondamentale, l'habitus de chaque émotion, leur échappe ou, ce qui revient au même, s'explique bien mieux autrement.

Tous les psychologues que nous avons cités, mais Wundt et Darwin en particulier, ont été beaucoup trop pressés de faire de la psychologie à propos de l'expression, et, après avoir relégué dans une même catégorie, bien plus qu'expliqué, un certain nombre de phénomènes physiologiques qui se montraient rétifs à toute explication psychologique, ils ont vite demandé à la logique et à la psychologie la clef de nos principales expressions. J'ai dit trop souvent comment ils auraient dû chercher et utiliser d'abord des explications physiologiques, pour être obligé de me répéter ici.

V

L'expression de nos divers sentiments est donc, au premier chef, un fait biologique et peut s'expliquer dans ses grandes lignes par les variations physiologiques du tonus et de l'innervation motrice, bien plus clairement et bien plus simplement que par la psychologie ; c'est là une affirmation que je me suis attaché à rendre évidente pour mon étude particulière du sourire et vraisemblable par les considérations générales qui ont suivi.

J'estime d'ailleurs qu'il y aurait moyen de généraliser plus encore et d'expliquer de même par les modifications du tonus les variations de la nutrition interne par lesquelles se manifeste dans le chimisme de notre vie organique chacun de nos sentiments.

Le système nerveux joue en effet dans la nutrition interne un rôle capital par son action sur les muscles et sur les glandes. Dans toute contraction musculaire, il y a un élément nerveux; dans toute tonicité musculaire, il y a un élément nerveux; dans toute sécrétion glandulaire, il y a un élément nerveux. Le système nerveux intervient à chaque instant dans la nutrition et les combustions par les stimuli centrifuges qui, d'une façon continue, vont des centres cérébraux ou médullaires aux organes phériphériques. « Le cerveau intact, écrit à ce sujet Balmondo, ainsi que d'autres centres nerveux le peuvent faire dans des limites moins étendues, — les centres de la moelle épinière, par exemple, — envoie aux tissus, sous forme de tonus chimique, un afflux continu des stimulations qu'il reçoit lui-même de la périphérie sous forme d'excitations sensorielles, sensitives musculaires, viscérales, lesquelles n'ont pas besoin d'être perçues par la conscience, et quand elles le sont, constituant cet ensemble de sensations obscures que nous percevons dans nos états de bien-être ou de mal-être général, ainsi que dans la capacité fondamentale de nos appareils de sensibilité et de mouvement. Cette onde réflexe incessante est précisément celle qui, par l'activité incessante dans laquelle elle maintient tous les éléments de notre organisme, accélère puissamment les échanges chimiques dans les tissus.

« Elle manque ou est décidément incomplète, lorsque manque une partie du système nerveux aussi importante que les hémisphères cérébraux, et l'on voit comment les échanges peuvent devenir, pour ainsi dire, torpides, et cela non pas tant pour les processus d'oxydation des substances non azotées, qui servent surtout à maintenir la température nécessaire à la vie de l'animal, que pour ce qui a trait

à la nutrition propre des éléments des tissus, dont le renouvellement plus ou moins rapide nous est indiqué par la quantité d'azote éliminée[1]. »

La vie des tissus serait donc réglée par les variations de ces *stimuli* centrifuges qui vont entretenir, d'une façon continue, l'activité de nos organes, et l'on voit par là comment la nutrition pourrait obéir, au cours de nos variations affectives, aux mêmes lois physiologiques et mécaniques que l'expression.

S'il m'est permis d'ailleurs de rappeler ici de modestes expériences personnelles, je renverrai le lecteur au sixième chapitre de mon étude sur la Tristesse et la Joie[2]. Toutes les analyses d'urine qui ont été faites chez des sujets tristes et chez des sujets joyeux ont eu pour résultat de montrer que la proportion de l'urée éliminée s'élève beaucoup dans la joie et diminue dans la tristesse; chez Marie en particulier, une circulaire que j'ai longuement étudiée, la différence pendant les deux périodes était en moyenne de 11 grammes au profit de la joie. Or, comme je l'avais établi par d'autres mesures physiologiques, ces variations marchaient de pair avec les variations du tonus musculaire, de l'activité glandulaire et de l'innervation motrice en général.

Bien que nous n'ayons pas sur l'état de la nutrition pendant la colère ou la peur des renseignements aussi précis que les précédents, nous n'en manquons pas tout à fait; c'est ainsi, par exemple, que l'on a souvent signalé dans la peur, en même temps que la paralysie musculaire, l'arrêt des sécrétions et le ralentissement de la nutrition profonde, qui se traduit parfois sur la peau par la chute des ongles et des cheveux. D'autre part j'ai pu constater, à Sainte-Anne, après une crise de colère caractérisée par une grande agitation motrice, une élimination très considérable d'urée (20 grammes pour un litre).

Lange, dans son étude sur les émotions, avait essayé d'établir que les variations circulatoires étaient, dans chacun de nos sentiments, le phénomène primitif et essentiel. C'était, par exemple, la vaso-constriction périphérique et cérébrale, qui produisait dans la tristesse le ralentissement de la pensée et de toutes les fonctions musculaires et glandulaires, et ce ralentissement s'exprimait dans la conscience par le sentiment de gêne, de fatigue, de résignation qui est la tristesse passive.

1. Contributo critico sperimentale allo studio dei rapporti tra le funzioni cerebrali e il reccambio, *Revista sperimentale*, 1896. Analyse par J. Soury, *Annales médico-psychologiques*, novembre-décembre, 1898, p. 447.

2. Félix Alcan, 1900.

La joie, avec ses manifestations physiques et morales, s'expliquait par un mécanisme inverse, et c'était de même des degrés dans la vaso-constriction ou la vaso-dilatation qui faisaient la peur ou la colère.

Cette conception était commode, puisqu'elle mettait à la base de nos états affectifs un phénomène éminemment mesurable, mais la physiologie contemporaine n'accorde pas à la circulation cette place prépondérante; elle sait que nos éléments nerveux peuvent entrer en activité et même réparer leurs pertes sans le secours du sang, et, d'autre part, ce n'est pas une loi constante qu'en activant la circulation, on active toujours la vie cellulaire; il y a entre la cellule vivante et le milieu qui la nourrit plus d'indépendance que Lange ne le pensait.

Les variations circulatoires n'en font pas moins partie, à titre essentiel, des variations organiques qui caractérisent l'émotion, elles favorisent ou empêchent, suivant leur nature, les oxydations et les calorifications, et elles obéissent, semble-t-il, à la même loi que le tonus et la nutrition profonde qu'elles conditionnent en partie. On peut donc compléter la définition organique que nous avons donnée de l'émotion en disant que l'activité centrifuge des centres retentit sur le cœur et sur les vaisseaux de telle manière que la circulation paraît suivre les variations de l'innervation motrice, et l'on en pourrait dire autant de la respiration thoracique.

Enfin, il n'est pas douteux que nos représentations, nos associations d'idées, et d'une façon générale nos états intellectuels, soient déterminés, au cours de nos divers sentiments, par l'état d'excitation ou d'atonie de nos centres psychiques. Sans doute nos colères, nos tristesses, nos joies, nos peurs peuvent être et sont très souvent déterminées par une représentation qui exerce sur notre pensée et sur nos centres psychiques une action plus ou moins déprimante ou plus ou moins tonique, et c'est la grande question de l'origiue intellectuelle de nos sentiments que je n'ai pas à traiter ici; mais une fois le sentiment constitué sous forme de joie ou de colère, avec ses différentes manifestations organiques et mentales, les associations d'idées et les représentations obéissent en général aux mêmes lois que le tonus musculaire, la nutrition intime, la circulation, la respiration, et se ralentissent, s'accélèrent ou s'arrêtent suivant les mêmes rythmes.

Nous avons donc le droit de considérer un sentiment comme un fait biologique des plus complexes, où l'excitation et la dépression du système nerveux donnent naissance à des phénomènes physiques et mentaux parallèles et analogues.

Ces phénomènes, la physiologie suffit à nous en expliquer l'origine, et ce serait en méconnaître le caractère spontané et profond que de vouloir les expliquer, comme on l'a fait si souvent pour l'expression, par une sorte de logique inconsciente.

En somme, les grandes lois de notre vie psychologique et de notre vie biologique sont les lois de l'excitation et de la dépression, qui se traduisent par l'arrêt, le ralentissement, et l'accélération plus ou moins grande de nos fonctions organiques et psychiques; les causes physiques et les causes morales, tels un bon repas et une bonne nouvelle, l'inanition ou une nouvelle pénible, peuvent également, par l'intermédiaire du système nerveux, produire cette accélération ou cet arrêt, et les divers sentiments qu'on appelle la joie, la colère, la tristesse et la peur correspondent, dans leurs grandes lignes, aux oscillations de ce niveau nerveux et mental dont ils sont la conscience et la traduction affective.

Évidemment, l'idée d'excitation et l'idée de dépression n'ont pas encore, dans la psychologie et dans la physiologie nerveuse, toute la précision que l'on pourrait souhaiter, et c'est les caractériser d'une façon un peu simple peut-être que de les traduire uniquement par le ralentissement et l'arrêt de nos fonctions, mais ces deux idées n'en doivent pas moins être à la base de toutes les études de psychologie affective.

Quand on les méconnaît, on peut faire de la logique ingénieuse à propos des sentiments, on peut même faire de la morale : on fait, à coup sûr, de la philosophie finaliste et anthropocentrique, mais on ne fait pas de psychologie.

GEORGES DUMAS.

RÉFLEXION ET INTROSPECTION[1]

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA MÉTHODE EN PSYCHOLOGIE

L'ancienne psychologie opposait à la réflexion, ou analyse de plus en plus minutieuse des faits psychiques, l'introspection, considérée comme ayant une portée métaphysique, comme dépassant les faits psychiques et nous faisant saisir sous ces phénomènes l'âme substance. Il y a lieu de conserver cette opposition, mais en l'interprétant dans un sens exclusivement empirique, comme il convient à une conception positive de la psychologie.

Réflexion et introspection se ressemblent en ce qu'elles nous font connaître exclusivement les phénomènes psychiques et non une substance hypothétique; et elles se ressemblent encore par leur opposition commune à la conscience spontanée en tant que moyens de perfectionner cet instrument indispensable, mais grossier. Par elles, le sujet, au lieu de laisser sa vie consciente se dérouler spontanément, se replie sur lui-même pour l'observer. Mais leur ressemblance s'arrête là, et c'est dans un esprit différent et par des procédés opposés qu'elles s'acquittent de leur tâche commune.

Mais pour bien comprendre ce point, il est indispensable de voir pourquoi c'est à la réflexion que la psychologie a d'abord et presque exclusivement fait appel. Il y en a une première raison d'ordre historique. En vertu de ce principe général qu'une science à ses débuts se modèle sur une science plus avancée, la psychologie s'est proposé au début l'imitation des sciences naturelles. Or à ce moment les sciences naturelles se bornaient presque exclusivement à la classification des êtres, soit inanimés, soit vivants. La psychologie a donc été amenée à se donner comme tâche une classification des faits psychiques, analogue à celle des minéraux, des plantes et des animaux. Mais là n'est pas le but véritable de la science, si elle veut être véritablement une connaissance et non

1. Extrait d'un ouvrage : *Idées générales de psychologie*, qui paraîtra prochainement à la librairie Félix Alcan.

pas simplement une description. La connaissance d'un être ne consiste pas à découvrir des analogies plus ou moins arbitraires entre cet être et d'autres êtres différents, mais à déterminer des relations entre les qualités ou les phénomènes de cet être considéré isolément, les relations ainsi découvertes entre les qualités ou les phénomènes de cet être pouvant d'ailleurs et même devant ensuite être étendues aux qualités ou phénomènes d'autres êtres. C'est pourquoi, dans la biologie actuelle, la classification ne sert plus que comme un moyen, le but de cette science étant de déterminer les lois générales de la vie, c'est-à-dire les relations constantes, soit dans un être donné, soit dans un groupe d'êtres plus ou moins large, entre les différents organes anatomiques, entre les différentes fonctions physiologiques, et entre les organes et les fonctions.

Si donc, ce qui est parfaitement légitime, au moins comme point de départ, la psychologie veut imiter la biologie, elle doit se transformer d'une manière parallèle et substituer à la classification des phénomènes psychiques l'étude de leurs relations. Cela est d'autant plus nécessaire que l'analogie entre la psychologie et les sciences naturelles est très superficielle. Les êtres que les sciences naturelles se proposaient de classer sont réellement des êtres, ont une individualité et par suite peuvent jusqu'à un certain point être considérés isolément. Mais les phénomènes psychiques ne sont pas des êtres indépendants; ce sont, comme leur nom l'indique, des phénomènes, c'est-à-dire des propriétés et des modifications du moi, qui est en psychologie le seul être véritable. La psychologie ne pouvant donc pas être une science d'êtres, mais une science de phénomènes, doit bien plutôt calquer sa méthode sur les sciences physiques, qui sont des sciences de phénomènes, que sur les sciences naturelles, qui sont des sciences d'êtres; et elle doit, comme les premières, tendre à déterminer non des classes, mais des lois.

Mais ces considérations d'ordre historique sont relativement secondaires, et c'est pour des raisons profondes, d'ordre logique, qu'il est nécessaire de compléter la réflexion par l'introspection; car ces deux méthodes d'observation attentive de la vie consciente sont opposées d'abord dans leur attitude et leur orientation, et par voie de conséquence dans leurs procédés. C'est déjà un progrès pour la psychologie d'avoir substitué, plus peut-être dans ses intentions que dans ses résultats, l'établissement de lois psychiques à la description et à la classification des faits de conscience; mais ce progrès est insuffisant. On arrive par là à une psychologie scien-

tifique; mais nous nous demandons s'il convient à la psychologie d'être une science, ou si, tout au moins, pour lui conserver un titre si prisé, il ne faut pas modifier profondément l'acception de ce mot.

La conscience réfléchie est dans le domaine spécial de l'étude psychologique ce qu'est la connaissance scientifique dans celui de la réalité tout entière, qu'il s'agisse de l'expérience externe ou de l'expérience interne. Par suite le rapport de la conscience réfléchie à la conscience spontanée est le même que le rapport de la connaissance scientifique à la connaissance vulgaire. Or il n'y a entre ces deux sortes de connaissance qu'une différence de degré. La connaissance scientifique ne diffère de la connaissance vulgaire que par la précision plus grande de ses résultats; elle conserve le même but, les mêmes tendances directrices. L'élaboration intellectuelle apportée par la science à l'objet qu'elle emprunte à la connaissance vulgaire continue dans le même sens celle qu'y avait déjà apportée la connaissance vulgaire, qu'il serait tout à fait inexact de considérer comme entièrement passive. La connaissance scientifique, en tant qu'elle cherche des lois, des rapports stables entre éléments stables, ce qui est l'œuvre propre de la science, ne cherche encore par là que des moyens d'action, bien que d'une manière détournée. Les sciences les plus spéculatives sont nées de préoccupations pratiques (l'astronomie de la navigation, la géométrie de l'arpentage, la biologie de la médecine, etc.), et à l'heure actuelle encore elles ne s'en désintéressent provisoirement que pour y satisfaire plus sûrement à longue échéance.

Mais l'appréhension scientifique et utilitaire des choses n'est pas la seule possible. Elle n'est même pas la plus fidèle, puisque, selon le mot d'A. Comte, « les lois de la nature ne sont que des approximations », certains savants ou philosophes actuels allant jusqu'à dire qu'elles ne sont que des conventions. Ce qui nous donne des choses la représentation la plus adéquate possible, en tout cas la plus désintéressée, ce n'est pas la science, c'est l'art, qui s'occupe, non des rapports des choses, non de leur utilité, mais de leur individualité et des détails qu'elles présentent.

Les sciences objectives ne peuvent porter sur la réalité en soi, tout au plus hypothétique, des objets extérieurs; elles ne peuvent porter que sur les représentations que nous en donnent nos sens. Mais elles ne portent pas sur ces représentations mêmes, elles leur substituent des symboles. Les images que les sens nous donnent de la nature sont fluides, insaisissables, données dans une continuité vague et confuse, telles que le savant ne peut travailler sur

elles. A ces images fuyantes il substitue des points matériels, des molécules, des forces d'attraction et de répulsion, etc., en un mot des symboles purement hypothétiques dont l'unique rôle est de servir de support imaginatif aux relations quantitatives que la science vise à établir entre les phénomènes, et qui sont pour elle l'essentiel, parce que c'est par elles que nous pouvons dans une certaine mesure prévoir et produire les phénomènes et dominer la nature. Ces lois cherchent beaucoup moins à pénétrer la complexité intégrale des phénomènes et des choses considérés, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports, qu'à les relier les uns aux autres par leurs aspects les plus immédiatement visibles et par là-même les plus grossiers ; elles s'occupent beaucoup moins de connaître un phénomène que d'en faciliter la production ; elles sont beaucoup moins théoriques que pratiques. En d'autres termes, elles n'établissent entre les phénomènes que des liaisons partielles et même, si l'on peut dire, artificielles. Quelque apparence de paradoxe que présente cette affirmation, c'est la science qui, dans un but essentiellement pratique, substitue au donné des symboles ; l'art seul cherche à l'appréhender dans la seule réalité qu'il ait pour nous, dans son aspect immédiat pour nos sens ; en ce sens, c'est l'art, non la science, qui est véritablement positif.

La connaissance scientifique de l'âme, la conscience réfléchie, a le même but utilitaire que la connaissance scientifique du monde objectif. La réflexion, qui vise à retrouver, soit sous forme de classes, soit sous forme de lois, l'identique sous le divers, ne fait qu'accentuer les caractères calqués sur les habitudes d'esprit de la connaissance objective que l'homme d'action conserve dans son effort pour se connaître lui-même par la conscience réfléchie, comme il les avait déjà dans la conscience spontanée. La conscience réfléchie en un mot est la réflexion de l'homme d'action sur la conscience spontanée ; elle ne fait que la prolonger dans le même sens. Sous la diversité des états psychiques de plusieurs hommes et du même homme aux différents moments de son existence, elle recherche des éléments stables qu'elle puisse unir par des rapports stables. Elle cherche à se faire du monde interne une représentation scientifique calquée sur la représentation scientifique du monde extérieur. Aussi, sous sa forme la plus perfectionnée, aboutit-elle à un atomisme mental, de même que l'atomisme est la représentation scientifique schématique de l'univers objectif.

Et ce n'est pas seulement dans le développement de la psychologie ainsi conçue que se retrouve l'analogie avec la connaissance scientifique du monde objectif, c'est aussi dans son but. Si cette

psychologie cherche des lois de l'esprit analogues aux lois de la nature objective, c'est pour arriver à des règles d'action. En général les leçons de la psychologie ainsi entendue finissent par des applications pratiques, pédagogiques ou morales ; et les questions de logique, par exemple, se trouvent mêlées à la psychologie de l'intelligence, les questions de morale à la psychologie de la sensibilité et de l'activité. C'est là un reste des tendances pratiques qui dirigeaient l'étude de la psychologie dans l'école éclectique et spiritualiste. C'est à vrai dire en vue des applications pratiques qu'est faite cette science de l'esprit comme la science du monde physique. Il s'agit de connaître l'esprit pour le subjuguer, par une simple transposition du mot de Bacon : « Naturae non imperatur nisi parendo », et une application de la formule de Comte : « Savoir, c'est pouvoir ».

Pour continuer l'analogie que nous avons commencé à esquisser entre l'étude du monde subjectif et celle du monde objectif, c'est un rôle analogue à celui de l'art et non à celui de la science que nous attribuons à la psychologie. Elle cherche non seulement à se replacer face à face, mais encore à se mettre en contact direct et immédiat avec le donné, avec ces images auxquelles la science objective substitue des symboles commodes, et que nous n'appelons des images que par respect pour un long usage, car le mot image suppose une réalité extérieure représentée par ces images, réalité dont l'existence, vraie ou fausse, mais en tout cas hypothétique, n'a pas à être envisagée ici.

En d'autres termes, l'introspection est à la réflexion ce que l'art est à la science. Au lieu de viser à saisir, comme la réflexion, le semblable sous le divers, elle cherche au contraire à retrouver les différences sous les caractères communs ; elle est la réflexion du psychologue et non plus de l'homme d'action sur la conscience réfléchie aussi bien que sur la conscience spontanée ; à l'égard de toutes deux elle fait machine en arrière. Par opposition au point de vue utilitaire de la conscience réfléchie comme de la conscience spontanée, c'est une sorte de dilettantisme, c'est presque de la conscience de rêve ; elle a un caractère, non scientifique, mais esthétique. Elle veut, sous la conscience réfléchie et même sous la conscience spontanée, sous la couche rigide produite par l'influence congelante de l'action, atteindre l'eau courante du « stream consciouness », des « données immédiates de la conscience ». Dans le domaine psychique, en effet, par l'effet de l'automatisme acquis, spontané n'est nullement synonyme de primitif ; c'est comme une déformation professionnelle invétérée sous laquelle il faut, par un travail difficile, retrouver le type pur. C'est cette spontanéité vraie

de la conscience, par opposition à la spontanéité apparente de la conscience soi-disant spontanée, qu'essaie de retrouver l'introspection. Si la tâche de la science est de désubjectiver de plus en plus des phénomènes primitivement subjectifs et qui deviennent scientifiques à proportion de cette objectivation[1], la tâche de la psychologie, du moins de la forme de psychologie que nous envisageons ici, est de subjectiver de plus en plus des phénomènes qui primitivement nous apparaissent avec un aspect objectif[2].

En établissant cette opposition entre l'introspection et la réflexion, en insistant sur la nécessité de compléter la réflexion par l'introspection, nous ne faisons qu'énoncer sous une autre forme cette considération essentielle : qu'il importe, dans l'étude du domaine psychique, de l'envisager directement en lui-même, au lieu de vouloir à toute force s'en faire une représentation calquée bon gré, mal gré, sur la représentation des objets extérieurs, et plus précisément encore sur la représentation scientifique et utilitaire du monde physique. Si l'on veut atteindre de la réalité psychique une connaissance exacte, il faut se dépouiller des préoccupations pratiques que la conscience réfléchie tient de son attitude scientifique; il faut chercher une représentation de la vie psychique pour le plaisir de la voir telle qu'elle est et non pour l'utilité de savoir s'en servir.

La différence d'orientation que nous venons de montrer entre la réflexion et l'introspection se traduit par une différence de procédé. En gros, la conscience réfléchie est analytique, l'introspection est synthétique. La conscience réfléchie s'empare d'une parcelle du territoire psychique et la subdivise aussi loin qu'elle peut, pour en exprimer le plus possible tous les détails. Mais elle ne s'occupe pas des liens de ces détails entre eux ni à plus forte raison des liens de l'objet spécial qu'elle a pris pour objet d'étude avec le reste de la réalité psychique. Les arbres l'empêchent de voir la forêt. L'introspection, au contraire, pourrait prendre pour devise le mot fameux de Catherine de Médicis : « Bien taillé, mais il faut recoudre ». A la méthode qui creuse de plus en plus profondément à l'intérieur d'un phénomène donné, il faut, pour être complet, ajouter la méthode qui s'élève au-dessus de ce phénomène pour en découvrir les rela-

1. Cf. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, p. 28 et suiv.

2. A vrai dire, il faudrait, si ce n'était compliquer encore une terminologie déjà fort embrouillée, distinguer deux sens du mot objectif. L'objectivité des représentations et des propositions scientifiques n'est que relative; elle consiste seulement dans l'accord unanime des savants sur les objets scientifiques; ce n'est qu'une subjectivité générale. L'objectivité pure serait la représentation aussi adéquate que possible, l'appréhension immédiate de ces objets dans leur réalité, et comme cette réalité consiste uniquement dans leur représentation subjective, l'objectivité absolue ne fait qu'un ici avec la pure subjectivité.

tions avec ses alentours; c'est précisément ce que cherche l'introspection.

La psychologie, dans son développement, a senti la nécessité de dépasser la description et la classification des faits de conscience, dont elle avait fait primitivement son but unique. Elle a subi une transformation analogue à celle qu'exprime, pour l'étude des êtres vivants, la transformation des sciences naturelles en biologie. Elle a tendu à son but nouveau, relier entre eux les phénomènes psychiques par des lois, par deux voies différentes : la psychophysique et la psychologie associationiste.

C'est encore de la biologie que la psychologie s'est inspirée dans la méthode appelée psychophysique; elle a cherché à établir par une voie indirecte des lois psychologiques en recourant à un artifice analogue à celui qu'emploie la biologie pour découvrir les lois de la vie. Celle-ci, ne pouvant, à cause du consensus vital, isoler deux phénomènes biologiques pour établir entre eux la relation de variation concomitante qui est le seul sens scientifique du mot loi et qui constitue l'objet unique de la science, étudie les variations concomitantes d'une fonction physiologique et de l'organe où elle est plus spécialement localisée. De même le consensus psychique empêche la psychologie d'isoler deux fonctions ou plus généralement deux phénomènes psychiques pour en étudier les variations concomitantes. Mais une observation même superficielle montre que les phénomènes psychiques sont liés d'une façon plus ou moins étroite aux phénomènes biologiques. La psychophysique a essayé de préciser cette liaison grossièrement aperçue en découvrant des relations de variation concomitante entre les phénomènes psychiques d'une part, les phénomènes physico-chimiques et biologiques de l'autre, et plus précisément en recherchant des variations concomitantes entre les fonctions psychiques et les organes où elles sont plus spécialement localisées : le système nerveux, le cerveau, telle région cérébrale déterminée.

Sans entrer dans le détail et dans la critique des résultats obtenus par cette méthode, nous nous bornerons à remarquer qu'elle présente tout au moins le défaut de n'être pas exclusivement psychologique, puisqu'elle cherche à établir la relation de loi entre des phénomènes psychiques d'une part et de l'autre entre des phénomènes du monde extérieur et des modifications de l'organisme [1].

1. Cette remarque prend une importance capitale si l'on songe que le cerveau et l'organisme tout entier, comme l'univers matériel, n'étant, en dehors de toute hypothèse métaphysique, que des images, des représentations, vouloir rattacher la vie psychique aux phénomènes physico-chimiques ou biologiques, c'est pré-

Une autre direction de la psychologie calquée sur la science a été d'établir des relations analogues à ce que sont les lois physiques, non plus entre des phénomènes objectifs et des phénomènes objectifs comme dans les sciences objectives, non plus entre des phénomènes subjectifs et des phénomènes objectifs comme dans la psychophysique, mais exclusivement entre des phénomènes subjectifs et des phénomènes subjectifs : c'est cette direction qu'a suivie la psychologie associationiste.

Nous ne critiquerons pas ici cette doctrine; nous nous contenterons d'en caractériser les résultats par opposition à ceux de l'introspection; et nous allons voir qu'ici encore se retrouvent les caractères de la réflexion considérée comme méthode psychologique, à savoir l'application telle quelle au domaine psychique des procédés qui ont réussi dans l'étude du monde objectif. Les lois de l'association seraient dans le domaine psychique l'analogue de ce que sont l'attraction et l'affinité pour le monde objectif; ce serait des lois psychologiques analogues aux lois physiques. Mais analogues aux lois physiques dans leurs traits généraux, elles le sont aussi par leurs insuffisances. Cette psychologie a bien été frappée de l'insuffisance d'une science qui se bornerait à tailler sans recoudre, elle a senti le besoin de compléter l'analyse par une synthèse. Mais ce qu'elle rapproche dans les lois de l'association, ce ne sont pas les phénomènes psychiques dans leur intégralité, ce sont des éléments extraits par analyse de ces états. En réalité, dans cette méthode psychologique, c'est encore l'analyse qui est au fond de la synthèse. Comment l'associationisme pourrait-il échapper aux défauts de la réflexion dont il n'est en somme que le passage à la limite, puisqu'il ne fait qu'ériger en procédé réfléchi de l'étude psychologique la décomposition des états psychiques complexes et mouvants en éléments simples et stables qu'effectuait spontanément la conscience réfléchie? Les lois de cette psychologie sont aussi approximatives et superficielles que ses descriptions, et ici encore la réflexion doit être complétée par l'introspection.

Ici encore, pour comprendre quels rapports l'introspection nous révèle entre les états psychiques, quelle description elle donne de ces états pris en eux-mêmes, il faut se reporter à l'opposition de l'art et de la science. L'introspection est désintéressée comme l'art et, au lieu de chercher entre les phénomènes, comme la science, des relations commodes, stables, mais étroites, elle cherchera, comme l'art, des relations sans doute dénuées d'utilité pratique, au

tendre rattacher l'ensemble de la vie consciente à quelque chose qui n'est qu'un élément de cette conscience et n'a de réalité que par elle.

moins immédiate, à cause de leur fluidité, mais par là même aptes à exprimer toute la complexité du donné ; elle ne cherchera pas des lois, mais, si l'on peut dire, des harmonies. Par là le second rôle de l'introspection, relier les états psychiques entre eux, rejoint le premier, décrire les états psychiques jusque dans leurs profondeurs les plus intimes. Comme il serait en effet facile de le montrer en détail, dans chaque état de conscience pris isolément pour point de départ, l'analyse poussée jusqu'au bout qui constitue l'introspection par opposition à l'analyse superficielle et abstraite qui constitue la réflexion retrouve la totalité des autres phénomènes psychiques et par suite les relations de celui-là avec eux. Par là, tandis que dans la réflexion la synthèse même est encore une analyse, ici l'analyse poussée jusqu'au bout ne fait qu'un avec la synthèse, ce qui paraît permettre la connaissance intégrale de l'objet examiné. Renan a insisté sur cette idée que la vérité est toute en nuances. Nulle part peut-être cette vue ne trouve une application plus exacte qu'en psychologie. Pour comprendre la vie consciente et ses caractères, il faut tenir compte des nuances, des détails, de ce qui est à l'arrière-plan. On s'aperçoit alors que la conscience est quelque chose d'infiniment plus compliqué qu'elle ne semble à première vue, que cette première vue est, non seulement incomplète, mais par là même fausse, et que, par suite, la psychologie doit, de toute nécessité, compléter la réflexion par l'introspection.

G.-H. Luquet.

ROLE DES SENSATIONS INTERNES
DANS LES ÉMOTIONS
ET DANS LA PERCEPTION DE LA DURÉE

Tout en proclamant l'importance des sensations internes comme facteurs des émotions, M. W. James en a un peu négligé l'étude. Ce sont surtout les sensations provenant des jeux de la physionomie et de la mimique qui ont attiré son attention. Ces mouvements esthétiques sont facilement accessibles à l'observation, et leur analyse avait déjà fourni toute une littérature : il était séduisant de chercher en eux le fondement de l'explication physiologique des émotions.

Le Dr Lange a insisté beaucoup plus que M. W. James sur les sensations internes comme facteurs des émotions, à cause de son hypothèse, d'ailleurs si contestable, de la dépendance de toutes les fonctions organiques à l'égard de la circulation. Mais il a, tout comme M. W. James, attribué aux sensations de ce que tous les deux refusent d'appeler l'expression, la valeur d'un facteur non moins capital.

Or il y a des faits qui semblent nécessiter une retouche ou au moins un complément à la théorie Lange-James, et démontrer que les sensations internes sont seules affectives et sont l'essentiel dans les émotions, tandis que les sensations cutanées, tendineuses, etc., provenant du jeu des muscles de relation, ne sont qu'accessoires, non émotives mais cognitives, et ne constituent que l'enveloppe de l'émotion, son expansion théâtrale et véritablement son expression.

Pour discerner expérimentalement quelle part revient, dans le choc émotionnel, aux sensations internes et à celles de l'expression, il faut étudier les cas où ces deux catégories de sensations sont dissociées. Ces cas sont au nombre de trois au moins : le comédien, le paralysé émotionnable, l'automate lucide.

1° Si le comédien se prend à son propre jeu et qu'il vive son personnage au lieu de le jouer, c'est que les phénomènes viscéraux

se mettent de la partie. Tant que les mouvements expressifs ne s'accompagnent pas de modifications conscientes des fonctions internes, il n'y a pas émotion. Worcester, Irons, Baldwin, Dewey ont objecté à M. W. James que le pleurer et le rire peuvent ne s'accompagner d'aucune émotion. C'est qu'alors, a répondu M. W. James, « l'expression » reste incomplète. Or nous demandons au psychologue de Cambridge quel est cet appoint sans lequel l'émotion n'est pas, et nous avons des raisons de penser que ce sont les sensations internes, dont il a reconnu mais non précisé l'importance.

2° Condition nécessaire de l'émotion, les sensations internes en sont d'autre part la condition suffisante. Il y a des cas d'abolition ou d'anesthésie des mouvements expressifs avec conservation des émotions, s'expliquant par la persistance de la vie et de la sensibilité viscérales. Sous un masque et des membres paralysés peuvent s'agiter des sentiments violents, pourvu que la paralysie des muscles de relation ne s'accompagne pas de paralysie ni d'anesthésie viscérales. Le roman et le théâtre ont souvent analysé les impressions du léthargique lucide qui se voit enterrer vif[1] et les tortures du paralysé qui assiste, muré en lui-même, à des crimes[2]. Certains malades catatoniques sont impuissants à fournir la moindre réaction musculaire aux excitations les plus violentes, et révèlent, leur crise passée, qu'ils comprenaient et qu'ils souffraient.

3° La contre-épreuve est fournie par les malades atteints d'anesthésie viscérale avec conservation de la mimique et de ses sensations. Automates lucides, ils constatent leurs réactions physionomiques normales aux événements, sans pourtant ressentir l'émotion correspondante. Nous apportons ci-dessous l'observation d'un cas de ce genre.

M. W. James a indiqué[3] les conditions d'une épreuve expérimentale de sa théorie. « D'autre part, dit-il, nous obtiendrions une preuve positive de la théorie si nous pouvions trouver un sujet absolument anesthésié, intérieurement et extérieurement, mais non pas paralysé, de telle sorte que les objets capables de provoquer l'émotion pussent susciter de sa part les expressions corporelles ordinaires, et qui, interrogé, affirmerait qu'il n'a ressenti aucune affection émotionnelle subjective. Un homme de ce genre ressemblerait à une personne qui paraît affamée parce qu'elle mange, mais qui avoue ensuite qu'elle n'avait aucun appétit. Des cas de

1. Edgard Poë, Maupassant.
2. Zola, *Thérèse Raquin*.
3. Voir W. James, *La théorie de l'émotion*, Félix Alcan, 1903, pp. 71-73.

cette nature sont extrêmement difficiles à découvrir. » M. W. James rapporte trois cas d'anesthésie générale interne et externe, les seuls qu'il ait pu découvrir dans la littérature médicale, et dont un seul est utilisable. Le malade observé par le Prof. Strumpell, un apprenti cordonnier âgé de quinze ans, était entièrement anesthésié, intérieurement et extérieurement, à l'exception d'un œil et d'une oreille. Ce malade a donné une seule fois les signes extérieurs de la honte, une autre fois ceux du chagrin. « Il reste toujours possible, interprète M. W. James, que, de même qu'il satisfaisait ses appétits et ses besoins naturels de propos délibéré, et sans aucun sentiment interne, ses expressions émotionnelles puissent n'avoir été accompagnées d'aucune affection intérieure. Tout cas nouveau d'anesthésie générale devrait être soigneusement examiné quant à la sensibilité émotionnelle interne[1], en tant que distincte des « expressions »[2] d'émotion que les circonstances peuvent susciter. »

Le programme clinique ainsi tracé par M. W. James paraît inutilement compliqué. Si, en effet, l'anesthésie générale supprime l'émotivité, on n'est pas en droit d'en conclure que l'émotion est la conscience de tous les phénomènes organiques indifféremment, physionomiques et viscéraux; elle pourrait tout aussi bien être la conscience des phénomènes viscéraux seuls, les sensations mimiques restant étrangères à l'affectivité proprement dite. L'observation que nous apportons constitue une expérience cruciale capable de trancher cette question. C'est un cas de perte de l'émotivité subjective avec anesthésie viscérale et conservation des mouvements et sensations physionomiques. Déjà M. W. James admet que les données affectives de l'émotion sont organiques, mais que sur ce tronc viennent se greffer des processus intellectuels, images, symboles, raisonnements; à eux seuls, ces prolongements idéaux et sociaux n'ont aucun caractère affectif, ils sont purement cognitifs ou intellectuels. Or il semble qu'il y ait lieu de délimiter plus étroitement que ne l'a fait M. W. James la base organique des sentiments affectifs. Elle serait constituée par les sensations internes; quant aux sensations résultant du jeu des muscles de relation, elles feraient partie de cette superstructure de représentations dont la vie de relation enrichit l'individualité viscérale. Capables peut-être de modifier le timbre affectif des sensations internes, et sans doute, chez le sujet normal, de susciter, dans certaines conditions, les phénomènes viscéraux affectifs, elles

1. C'est-à-dire : « quant à l'émotion comme fait psychologique »; il ne s'agit pas ici des sensations organiques internes.

2. Le mot « expressions » englobe ici les phénomènes viscéraux.

ne pourraient toutefois, à elles seules, fournir la donnée affective elle-même.

* * *

Une malade du service de M. le Prof. Joffroy, à l'asile clinique Sainte-Anne, se plaint de ne plus ressentir aucune émotion et de ne plus percevoir l'écoulement du temps. Cet état dure depuis un an. C'est une mère de famille âgée de cinquante-trois ans, sans instruction mais intelligente; elle vient de quitter les siens, pour la première fois et volontairement, afin que l'on essaie de lui rendre ses sentiments perdus.

« Je voudrais, déclare-t-elle, avoir du chagrin au sujet de mon mari, de mon fils, de moi-même. (Elle pleure.) Voyez, Monsieur, je pleure, eh bien! cela ne me touche pas, je ne sens rien. Autrefois, quand je pleurais, j'avais du chagrin, maintenant quand je pleure, cela ne me fait pas de peine.

— Mais vous êtes triste?

— Sans doute, puisque je pleure. J'ai des raisons d'être triste, ma maladie, ma séparation d'avec mon pauvre mari, et de mon fils, il a une santé si faible! Non, ce ne sont pas les raisons d'être triste qui me manquent; je pleure; mais cela ne me touche pas, je ne ressens plus rien.

— En pleurant, maintenant, vous ressentez bien quelque chose.

— Non, Monsieur; c'est cela qui est terrible, je pleure, mais c'est machinalement, sans rien sentir. Mes larmes coulent, mais je n'ai pas d'émotion. Tenez, mes yeux ne se fatiguent plus seulement, quand je pleure.

— Vous sentez bien quelque chose à la poitrine, à la gorge, une étreinte.

— Quand je pleurais, avant, je sentais quelque chose à la tête, ou un sanglot; maintenant, rien.

— Les larmes vous viennent-elles hors de propos?

— Non, elles viennent quand je pense à mes malheurs; c'est plutôt à ces moments-là que je pleure, mais sans émotion... Oh! Monsieur, c'est un grand malheur, de ne plus éprouver ni bien, ni mal, ni repos, ni chagrin; je suis là comme un manche à balai habillé... Voulez-vous me permettre une question, Monsieur? Avez-vous déjà vu d'autres malades comme moi revenir, retrouver leur sensibilité?

— Certainement; d'ailleurs, vous-même avez déjà été malade d'une manière analogue, puis vous vous êtes guérie.

— Jamais cela n'avait été aussi marqué. Je n'avais jamais perdu

mon amitié pour les miens. C'est pour cela qu'il a mieux valu, dans mes autres maladies, ne pas me séparer d'eux, car j'aurais été si inquiète, que cela m'aurait rendue plus malade; si, des fois, une lettre n'était pas arrivée, s'ils avaient été en retard pour venir me voir, j'aurais été trop malheureuse; et puis, je n'aurais pas consenti à les quitter.

— Et cela ne vous a rien fait de venir ici?

— Cela ne m'a rien fait, Monsieur, cela ne m'a pas fait de peine. Je me disais : peut-être que, séparée, j'aurai de la peine, peut-être que je penserai à eux. Eh bien, j'y pense, comme ça, mais ça ne me fait rien. C'est moi qui éveillais l'enfant, le matin, car je n'ai jamais beaucoup dormi de ma vie; j'éveillais aussi mon mari, quand il était gendarme, à l'heure qu'il devait se lever. Maintenant, ça m'est égal de n'être plus là. Oh, écoutez, il vaudrait mieux que je souffre, et que je revienne comme j'étais, plutôt que de continuer à ne rien sentir.

— Ici, vous guérirez. Vous me le direz, dès que vous ressentirez quelque chose en pleurant?

— Oh oui, Monsieur, je descendrai tout de suite le dire. Mon Dieu, pourvu que cela revienne! Dites, Monsieur, n'est-ce pas, que j'ai le cerveau paralysé?

— Vous avez peur de cela?

— Je voudrais le savoir, mais je n'ai pas peur, cela même ne me touche pas.

— Vous avez vu votre mari ce matin?

— Oui, Monsieur. Le pauvre chéri! (Elle pleure.) Cela ne me touche pas, Monsieur. Embrasse-moi, qu'y me dit. Je l'embrasse. Mais cela me fait comme si j'embrassais cette table, Monsieur, la même chose. Et il n'y avait peut-être pas un ménage comme le nôtre, Monsieur, pour s'aimer.

— Vous vous aimez bien encore?

— (Pleurant.) Maintenant je ne peux pas l'aimer comme avant!.. En moi, je l'aime, je suppose. Mais pas le moindre vibrement. Rien ne me fait vibrer sur la terre, rien au monde. Pas plus mon enfant que mon mari. Dire que je suis là comme un mannequin qu'on fait tourner!

— Votre fils va venir tout à l'heure?

— Oui; avant, j'aurais été impatiente, j'aurais à peine mangé. Eh bien, je sais qu'il va venir, et puis voilà tout... (Le fils entre.) Voyez, Monsieur, c'est mon fils.

— Vous avez bien un petit plaisir, de le voir.

— Non, Monsieur, aucune émotion, cela ne me fait pas chaud,

comme avant, cela ne me touche pas. Voyez, voilà mon enfant (sa voix s'altère), eh bien! je ne ressens rien, pas d'élan, mon cœur ne bat pas. Si ce n'est pas malheureux! »

Avant la visite de son fils, les pulsations du cœur de la malade ont été comptées et sa respiration a été inscrite. Au moment où le jeune homme est introduit, le pneumographe resté en place est remis en communication avec l'appareil inscripteur. La respiration est nettement modifiée; les battements du cœur, comptés de nouveau, sont accélérés.

« Votre voix tremble, elle est changée, vous avez envie de pleurer; votre respiration est plus rapide et votre cœur bat plus vite.

— Je ne m'en aperçois pas. Ma voix est changée?

— (Son fils :) Oui. (Il lui prend la main.)

— Mon pauvre enfant, quand tu étais en retard de cinq minutes, je n'y tenais plus, je ne pouvais manger, il fallait que je descende. Maintenant, Monsieur, cela ne me fait rien de l'attendre et cela ne me fait rien de le voir.

— Cela ne vous ennuie pas d'être parmi les folles?

— Cela ne me fait rien; croyez-vous que ce n'est pas malheureux? Avoir été comme j'ai été, et être aujourd'hui là! (Pleurs abondants.) Mon enfant a un point pleurétique, il souffre de douleurs; mon mari n'a pas pu venir parce qu'il a des douleurs, et cela ne me touche pas! Autrefois, pour un rien, je m'inquiétais. Maintenant, je mange tranquille. Pensez que j'aimais les miens! je ne les aime plus, je ne peux pas. »

A diverses reprises j'ai soumis la malade à des épreuves. Je lui ai faussement annoncé la mort de son mari. Je l'ai accusée de crimes imaginaires, de mentir aux médecins, d'avoir trompé son mari. Tandis qu'un bandeau couvrait ses yeux, j'ai mis entre ses mains un cerveau humain frais, et j'ai posé un crâne sur la fenêtre, près de son visage, puis j'ai ôté le bandeau. Informé de son ancienne horreur pour l'huile de ricin, je lui en ai fait prendre dans des conditions particulièrement répugnantes, et après l'avoir avertie la veille. Ces expériences n'ont rien de cruel, s'il est vrai que l'émotion subjective n'est pas ressentie. Toujours la malade a affirmé, avec une évidente sincérité, qu'elle n'éprouvait point le chagrin, l'indignation, la colère, la peur, le dégoût, dont pourtant elle ne manquait jamais de donner normalement et avec intensité les signes objectifs. Quand j'ai dû la mettre nue pour explorer sa sensibilité cutanée, cette femme, qui pendant vingt six années de mariage ne s'était pas montrée ainsi à son mari, n'a pas ressenti

de pudeur, bien que sa physionomie, son langage, ses mouvements volontaires et spontanés fussent ceux de la pudeur. « Oh! s'écriait-elle à chacune de ces expériences, dans quel état suis-je donc, mon cerveau est-il paralysé, pour que même ceci ne m'impressionne plus! »

Ainsi nous voyons Alexandrine, au moment même où elle se plaint de ne pas éprouver une certaine émotion appropriée aux circonstances, donner tous les signes de cette émotion. C'est avec des sanglots, c'est d'une voix déchirante qu'elle affirme ne plus pouvoir ressentir de douleur morale à propos des préoccupations intimes qui autrefois en faisaient naître. L'entrée subite de son fils, un cri poussé derrière elle, la découverte de pièces anatomiques placées à son insu dans ses mains, altèrent sa courbe respiratoire, quoiqu'elle dise n'avoir point ressenti de choc émotif. Pendant l'exploration de sa peau, elle prend des précautions pour ne pas découvrir tout son corps, tout en pleurant sa pudeur disparue. Elle a eu des nausées en buvant et après avoir bu de l'huile de ricin, quoiqu'elle ne cessât pas d'affirmer la disparition de son ancienne répulsion pour ce breuvage. Ce n'est point, notons-le, à contre-sens ni seulement sans occasion que les pleurs coulent, que la face pâlit, que le cœur et la respiration s'accélèrent, et les modulations tonales de la parole, aussi bien que la physionomie et le geste, sont en harmonie avec le sens. Les conditions apparentes, intellectuelles et mimiques, des émotions, subsistent donc; leur coordination, leur adaptation au réel sont normales. Comment se fait-il alors que, depuis un an, Alexandrine se plaigne de ne plus ressentir d'émotions, et qu'elle soit venue demander finalement des soins à l'Asile?

*
* *

La sincérité de cette malade ne saurait être mise en doute. Elle ne fait rien pour refréner ou dissimuler les manifestations des émotions qu'elle dit ne pas éprouver. Elle n'en fait pas non plus étalage : si elle fait remarquer qu'elle est en train de pleurer, ce n'est pas qu'elle juge ses larmes inopportunes ou insuffisantes, c'est qu'elle ne ressent point, dit-elle, le chagrin correspondant.

Quand on a de la difficulté à comprendre les dires d'un interné, la première tentation est de penser qu'il se fait illusion, qu'il délire. Cette explication est vraiment un peu sommaire et paresseuse. Essayons-la pourtant.

La bonne foi d'Alexandrine est évidente. Mais peut-être se fait-elle des illusions, s'exagère-t-elle l'affaiblissement de son émotivité.

Il se pourrait que son impuissance affective, en partie réelle, fût aggravée par des interprétations, par une obsession ou par une idée fixe de l'incapacité émotionnelle, analogue à ces idées d'humilité, d'indignité, d'impuissance génétique, de faiblesse musculaire, qui tourmentent les psychasthéniques et dominent la conviction des hystériques. Sommes-nous en présence d'un trouble véritable de l'affectivité, ou seulement d'un trouble du jugement et du raisonnement, doute ou persuasion hypocondriaque?

1° Chez les inadaptés magistralement étudiés par M. Pierre Janet, « la chute de la tension psychique » rend inaccessibles du même coup toutes les activités difficiles, l'émotion, la pensée et l'action sous leurs formes sociales, intéressées, exigeant une incessante réadaptation; et cette baisse de niveau laisse subsister les activités faciles, l'émotion, la pensée et l'action sous leurs formes non sociales, désintéressées, où il suffit d'une adaptation effectuée une fois pour toutes. Au contraire, Alexandrine se plaint d'être depuis un an incapable de toutes les émotions, des faciles comme des difficiles, des physiologiques comme des sociales, et elle ne ressent même pas l'angoisse, la plus basse des émotions. D'autre part, ses fonctions intellectuelles et volontaires sont normales, nullement entachées d'inadaptation. Enfin nous n'avons pas affaire à une obsession isolée, car jamais la malade ne s'interroge sur sa capacité émotionnelle, c'est constamment et sans hésitation qu'elle la déclare abolie.

2° Nous n'avons pas davantage affaire à une idée fixe.

Certains symptômes pourraient faire considérer Alexandrine comme hystérique. Elle possède un léger tic de la face; longtemps elle a souffert d'une douleur aiguë localisée à droite du vertex, et de points douloureux au-dessus des seins; elle a parfois la sensation d'une barre qui résisterait au relèvement des orteils du pied droit; enfin et surtout, elle a de l'analgésie cutanée à la piqûre. Par contre, l'attention est normale [1], les champs visuels, explorés avec soin, ne sont aucunement rétrécis, la malade n'a jamais eu de crises nerveuses, elle est réfractaire à l'hypnotisme et peu suggestible.

Par bonheur, nous n'avons pas à entrer dans une discussion sur la question de savoir si l'étiquette si vague de l'hystérie convient ou ne convient pas à notre malade. Chez les hystériques ellesmêmes, il s'en faut que les insuffisances fonctionnelles proviennent toutes directement d'idées fixes : beaucoup sont consécutives non

1. Voir plus bas, fig. 3.

à des idées fixes, mais à d'autres troubles fonctionnels, causés ou non par des idées fixes. Or nous allons démontrer que notre malade est atteinte d'anesthésie viscérale. D'où provient cette anesthésie viscérale, n'est-elle pas d'origine hystérique, ne résulte-t-elle pas d'une idée fixe? Nous verrons plus loin qu'il n'en est rien, et qu'elle provient de causes organiques assignables : le surmenage, l'intoxication par des troubles gastriques anciens, par la grippe et par un retour d'âge difficile. Mais, pour le moment, nous nous proposons d'étudier le mécanisme des émotions : il nous suffira d'établir que c'est de cette anesthésie viscérale, quelle qu'en puisse être d'ailleurs la source, et non pas d'un simple processus intellectuel, que résulte chez notre malade l'abolition de l'émotivité subjective.

Troubles des sensations internes. — Les sensations internes de la malade sont extrêmement affaiblies. J'ai examiné la sensibilité au froid et au chaud, la sensibilité dolorique, la sensibilité des besoins organiques.

Le froid et le chaud sont très grossièrement appréciés et n'occasionnent ni malaise ni bien-être.

« D. Vous tremblez.

— R. Peut-être que j'ai froid aux pieds, mais cela ne me gêne pas... Tenez, tout à l'heure, ces dames (d'autres malades) disaient qu'il faisait froid; je sentais un peu le froid, mais ça ne me touchait pas. Au soleil, je sens un peu le chaud, mais ça ne me touche pas.

— Cependant vous êtes mieux au chaud?

— Je suis mieux au chaud; j'étais très frileuse. Quand je me changeais, j'aimais le feu. L'hiver, j'aimais m'approcher de mon mari pour être réchauffée.

— Vous dites que vous êtes mieux au chaud et que pourtant cela ne vous touche pas?

— Écoutez : cela ne me touche pas, il est certain que cela ne me touche pas, mais je me mets plutôt le dos au soleil qu'au vent froid. Avant, j'aurais été forcée d'aller me chauffer. Maintenant, si j'ai froid, je l'endure quand même, et si j'ai chaud, je l'endure quand même, ou bien je m'abrite par réflexion. Dans les débuts de cette maladie, j'avais des sueurs, j'étais trempée dans mon lit; mais cela ne m'était même plus désagréable. Je restais ainsi, sans le dire à mon mari, malgré ses recommandations. Cela ne me fait plus rien. Depuis quelques jours, les sueurs sont revenues; je sens que j'ai chaud, mais cela ne me fait pas souffrir. Lundi, vers cinq heures et demie, j'ai pris un bain de vingt à vingt-cinq minutes. Il était peut-être un peu trop chaud. C'est Mme Petit qui a tâté l'eau,

parce que moi, je ne peux pas bien me rendre compte; je sens seulement si c'est froid ou chaud, mais je ne me rends pas compte si c'est trop ou trop peu. Une fois dans le bain, après un petit moment, ça me faisait des bouffées, et quand je suis sortie, on

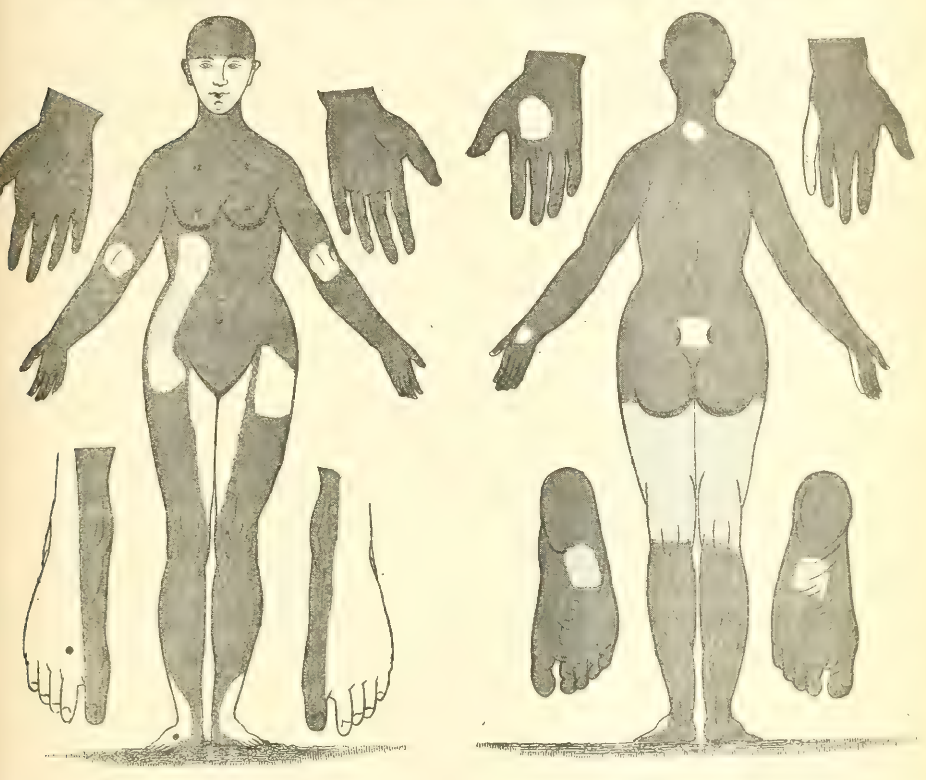


Fig. 1. Fig. 2.

15 avril 1905.

Gris foncé. — Insensibilité à la douleur par piqûre.
Gris clair. — Diminution de la sensibilité à la douleur par piqûre.
Points noirs. — Points douloureux; la douleur du vertex a disparu depuis un an: celles de la poitrine et du pied sont intermittentes.

m'a demandé pourquoi j'étais toute rouge. J'ai pensé que le bain avait été trop chaud. »

La sensibilité de la peau à la douleur par piqûre est à peu près nulle sur la presque totalité de la surface du corps. Les seules parties ayant conservé quelque sensibilité dolorique sont de petites plages très limitées dont voici le relevé.

Quant aux douleurs tendineuses et musculaires qui tourmentaient autrefois la malade, avant la perte de son émotivité, elles se

sont modifiées depuis sa crise actuelle. La douleur qu'elle ressentait à la droite du vertex n'existe plus depuis un an, et avec la disparition des maux de tête a coïncidé l'abolition de tous les sentiments. Seuls les points douloureux qu'elle ressentait fréquemment au-dessus des deux seins réapparaissent dans la fatigue extrême.

Mais l'un des plus curieux phénomènes présentés par cette malade, c'est l'hypoesthésie profonde[1] des besoins organiques et de leur satisfaction. Elle ne sent jamais la faim ni la satiété. C'est par principe et par habitude qu'elle se met à table, et si elle n'a pas soin de régler d'avance la quantité d'aliments à absorber, elle est exposée à ne pas s'arrêter de manger quand il faudrait. « Je ne sens jamais plus la faim. Tenez, maintenant je bois bien le double de café au lait que chez moi. Je n'aurais pas pu boire tout cela autrefois. Ce n'est pas l'appétit qui me le fait faire : on m'en rapporterait un moment après, je le reboirais, et plusieurs fois. Je ne ressens ni faim ni rassasiée. J'ai prié Mlle Pauline de ne plus me mettre tant de lait, parce que cela m'en fait boire plus que je n'en buvais d'habitude. Je suis obligée de régler ma nourriture par réflexion, d'après ce que je mangeais avant. Je ne peux pas dire quand j'en ai assez ou quand je n'en ai pas assez. »

Elle discerne la saveur des mets très grossièrement et n'en éprouve ni plaisir, ni répulsion. « Hier, il y avait des pommes de terre en purée, je croyais que c'étaient des navets. Je n'ai plus aucun plaisir à manger ce que j'aimais autrefois, je ne ressens rien. » Elle consentirait peu volontiers à manger des choses qui passent pour dégoûtantes ou qu'elle n'aimait pas autrefois, mais c'est parce qu'elle a là-dessus des principes ou des habitudes, et ce n'est pas en vertu d'un sentiment. « D. Cela vous répugne. — R. Je n'en mangerais pas, mais cela ne me répugne pas. Ce ne sont pas des choses qu'on mange; et si on me forçait à le faire, je crois que cela ne me ferait rien. » ...« Si je vous donne à choisir entre un verre d'huile de ricin et un verre d'eau? — Je préférerai boire l'eau. — Pourquoi? — Parce que je n'aimais pas l'huile de ricin. — L'huile de ricin vous dégoûte? — J'en avais le dégoût autrefois, maintenant non. — Alors pourquoi choisir plutôt l'eau? — Par habitude. » Je lui ai fait déguster 30 grammes d'huile de ricin dans

1. Nous entendons par *hypoesthésie*, non pas une conscience affaiblie, mais une conscience nulle (anesthésie) des excitations senties par les normaux; la *profondeur* de l'hypoesthésie est mesurée par l'élévation du seuil au-dessus de la normale, c'est-à-dire par le surcroit d'intensité qu'il faut à l'excitation pour commencer à être sentie.

des conditions particulièrement répugnantes, et j'ai obtenu des nausées, mais non le dégoût, excepté pendant une seconde, au cours de l'un des vomissements, deux heures après l'ingestion, et bien que la malade épiât l'émotion promise.

Alexandrine sent rarement la soif, très difficilement la fatigue, et nullement le bienfait du repos survenant après la fatigue.

Elle devine le besoin urinaire et le besoin défécatoire, mais seulement lorsque les réservoirs naturels sont pleins. Elle est alors avertie par une sensation légère, qui n'a rien d'un tourment, d'une impulsion, mais qui est un simple signal. Pendant l'évacuation et après, elle n'éprouve pas de soulagement, de même qu'avant elle n'éprouvait pas de gêne. Enfin, durant l'évacuation, elle estime l'importance du résultat fort au-dessous de sa valeur réelle.

J'ai exploré la sensibilité de l'intestin par les lavements[1] et par la purgation. Les lavements froids, de un demi-litre à 10° et à 5°, n'occasionnent aucune sensation, sinon une fugitive impression de fraîcheur légère près de l'anus, et pendant un temps très court au moment où le jet pénètre. La purgation n'occasionne point de coliques et produit son effet sans augmenter la sensation du besoin.

Trouble de la perception du temps. — Depuis le début de sa maladie actuelle, c'est-à-dire depuis un an, Alexandrine ne sent plus durer le temps, elle n'a plus le sentiment de l'heure qu'il est approximativement. Chez elle, elle était depuis lors obligée, vaquant aux soins du ménage, d'aller très souvent regarder la pendule, chose qu'elle ne faisait pas auparavant. De même qu'elle ne sent pas mais juge qu'elle doit se mettre à table, aller à la selle, aller se coucher, embrasser son fils, de même et sans doute pour les mêmes raisons, elle ne sent pas le temps, mais le juge. Elle connaît l'heure, au cours d'une journée, exactement comme elle connaît l'année, le mois, le jour de la semaine : par des procédés mnémotechniques, des points de repère, des raisonnements. Elle guette les sonneries d'horloge, elle se guide sur ce que l'on fait à heure fixe dans la clinique. Son orientation dans la durée d'un jour est forcément tout intellectuelle, elle résulte d'inductions fondées sur des données externes, car Alexandrine n'a pas de données internes. « Le matin, le midi, le soir, c'est pour moi la même chose, il n'y a pas de différence. Je ne juge plus la longueur d'une journée. Quand on est bien portant, on se dit : C'est le moment de faire telle chose. Mais maintenant, tous les moments sont pareils, je ne les juge plus...

1. L'idée m'en a été suggérée par mon maître G. Dumas.

— Quelle heure est-il?

— Attendez. Vous m'avez fait venir, il était par là vers 9 heures. Mais depuis combien de temps suis-je ici?... Ce n'est pas toute une matinée, ce n'est pas une longueur pareille. Mais pour juger le moment, une heure, deux heures, je ne pourrais pas. Depuis ma maladie, c'était ma pendule qui me réglait. « Tiens », je disais, « je pensais qu'il n'y avait qu'un petit moment » : et puis c'était longtemps; d'autres fois, je croyais que c'était longtemps, et puis, en voyant la pendule, ce n'était pas beaucoup.

— Cela vous est-il arrivé dans vos précédentes maladies?

— Oui, ne pas pouvoir fixer les temps; mais pas autant que cette fois. Avant, je sentais quelle heure il pouvait être, soit par la faim, soit par la fatigue; je me sentais vivre. Maintenant, je ne sens plus mon corps, c'est comme si je n'étais plus sur la terre, je ne sens pas si je vis, je ne sens pas si je suis au monde. Avant, je sentais le froid, le chaud, la faim, le besoin d'uriner. Maintenant, il n'y a plus rien, je ne peux me baser sur rien pour sentir le temps. Mon Dieu! cela reviendra-t-il? »

On doit distinguer la perception ou le sentiment du temps en train de s'écouler, et d'autre part la conception abstraite, la notion intellectuelle du temps. La représentation rationnelle du temps subsiste chez la malade : Alexandrine se rappelle à peu près correctement la chronologie des événements extérieurs et de ce qu'il lui reste d'événements personnels. Elle a la mémoire intellectuelle de l'histoire de son moi; elle en domine les altérations, puisqu'elle les constate et qu'elle se plaint de n'être plus qu'un mannequin. L'abolition depuis un an des sensations internes et des émotions lui a ôté le sentiment du moi affectif, elle en est réduite à son moi intellectuel. Privée de sensations internes, cette femme se voit hors du temps comme hors de la vie, elle se fait l'effet d'une morte qui regarderait vivre les vivants. La construction intellectuelle du temps abstrait lui est encore possible, mais la perception sentimentale de la durée en cours est abolie. Mille sensations confuses nous viennent de la vie de notre corps, et ces sensations viscérales déroulent à des allures diverses leurs phases successives, de sorte que l'apogée de quelques-unes est accompagné de la naissance de quelques autres et de la chute progressive de plusieurs; au sein d'un état affectif nouveau, notre histoire physiologique des dernières heures persiste à l'état d'impressions affectives tenaces dont la vibration n'est pas encore éteinte. Aussi pouvons-nous sans inconvénient nous arrêter assez longtemps de noter attentivement les coexistences et successions du monde extérieur; le déroulement

de nos états affectifs remplit la lacune, et nous sommes exercés à l'appréciation approximative du temps objectif par la durée subjective. Au contraire, Alexandrine est obligée de se tenir continuellement au courant de l'heure des horloges, soit en les écoutant sonner, soit par des inductions raisonnées; et si ce travail d'orientation intellectuelle est arrêté, si l'on emmène Alexandrine loin de ses repères habituels, au Laboratoire de psychologie, qui est dans le pavillon des hommes, elle est incapable d'orientation sentimentale approximative, elle est égarée dans le temps, elle ne sait plus du tout l'heure qu'il peut bien être, car la lacune n'a pas été comblée par une succession continue d'états affectifs.

Les sensations externes et les sensations des mouvements de relation paraissent donc insuffisantes, à elles seules, à nous donner le sentiment affectif de la continuité dans la succession, de même qu'elles semblent impuissantes à constituer la donnée affective fondamentale sans laquelle les émotions ne sont pas.

Un philosophe français, M. H. Bergson, a fondé sur l'expérience de la durée affective, distinguée du temps intellectuel, toute une profonde métaphysique. Mais avant de relever des spéculations théoriques sur l'intuition introspective d'une substance durante, l'expérience intime de la durée vécue est du ressort de la physiologie et de l'observation clinique. La durée perçue par la conscience n'est autre chose que la sensibilité viscérale. Indépendamment des horloges publiques et de notre montre personnelle, nous avons une clepsydre intime, notre vessie, ou plutôt tout un système d'avertisseurs chronométriques à rythmes variés, intestin, poumon, cœur, artères. Ce n'est point à dire que le problème philosophique de la durée concrète soit justiciable de la méthode des purgations et des lavements froids. S'il est vrai que les sensations internes sont la condition nécessaire et suffisante du sentiment du temps récemment vécu, voilà l'explication phénoménale : mais par delà l'explication phénoménale, il reste toujours loisible de philosopher.

Trouble du sommeil. — Avec l'abolition des émotions et de la perception sentimentale du temps en cours d'écoulement paraît être en connexion, chez notre malade, un trouble du sommeil. Elle sait mal, le matin, si elle a dormi ou si elle a passé la nuit éveillée. Nous savons généralement que nous venons de nous réveiller; au contraire, Alexandrine ne sent pas qu'elle vient de dormir. Elle le suppose, par des raisonnements et en se servant de points de repère : elle a dû dormir, pense-t-elle, puisqu'elle a entendu sonner 9 heures et 10 heures, et qu'ensuite elle a entendu 5 heures et vu le jour; mais sur la profondeur de ce sommeil elle ne sait rien, et même

elle doute d'avoir réellement dormi, car elle ne se sent pas autre qu'elle était en se couchant, elle n'est pas plus reposée le matin que fatiguée le soir, elle est toujours la même, hors de la vie.

« Je ne peux même pas savoir si je dors. Des fois, je n'entends plus les bruits de la maison : il faut donc croire que je dors à ces moments-là; seulement, après, je ne peux jamais dire si j'ai dormi. Je suis dans mon lit et puis j'entends des bruits, et je sais qu'avant je ne les entendais pas; je dis : c'est donc que j'ai dormi. Je suppose par raisonnement que j'ai dormi, mais je ne sens pas que je viens de dormir. Avant, j'aurais dit : j'ai dormi depuis telle heure, et puis depuis telle heure je n'ai pas dormi; eh bien, maintenant, voilà ce que je ne puis pas dire.

— Comment expliquez-vous cela?

— C'est qu'étant bien portant, on se sent reposé après le sommeil, on se sent autre. Moi, je me sens tout le temps la même chose. Tenez, me voilà debout devant vous, eh bien, je ne songerais pas à m'asseoir, je ne sens pas la fatigue. »

Le lendemain, je demande à la malade :

« Avez-vous bien dormi?

— Je dois avoir dormi, mais je ne saurais vous dire. Je n'ai plus rien entendu depuis que je me suis couchée jusqu'à 2 heures : j'ai entendu sonner 2 heures. Après cela j'ai dû être restée assoupie : j'ai entendu sonner les heures, 3 h., 4 h., 5 h., mais il me semble qu'entre ces sonneries j'étais assoupie parce que je n'ai rien entendu dans la maison. Je n'ai pas toujours été éveillée, ça c'est certain. Mais je ne suis pas sûre d'avoir dormi.

— Pourquoi n'en êtes-vous pas sûre?

— Eh bien, voilà, c'est ce que je ne peux pas dire, c'est malheureux. Je ne me trouve jamais de différence. Avant, je me réveillais et je me sentais reposée, ou même, encore fatiguée, enfin, je me sentais quelque chose : je disais, j'ai dormi. Mais maintenant je ne suis jamais fatiguée et jamais reposée, c'est toujours pareil. C'est terrible, cela. »

La perception du rythme. — Nous vérifierons plus bas la conservation, chez notre malade, de la perception des mouvements de relation; cette perception suppose celle de la continuité dans la succession. Il y a donc deux modes distincts de perception de la continuité dans la succession : le mode affectif, aboli chez Alexandrine, le mode sensori-moteur, conservé. De la conception du temps intellectuel, usitée surtout pour nous représenter les périodes longues, excédant une journée, on a distingué la perception affective de la durée vivante, qui embrasse les péripéties physiologiques

d'une journée. Privée des sensations internes qui constituent la perception de ces durées moyennes, Alexandrine en est réduite soit à n'être pas renseignée sur ces durées, soit à se les représenter par des artifices intellectuels, tout comme les durées longues. Mais les durées brèves forment une troisième catégorie ; outre le temps infini conçu intellectuellement, outre les durées moyennes vécues affectivement, il paraît nécessaire de mettre à part encore une troisième fonction psychologique temporelle, la perception du rythme et du mouvement, ou mémoire sensori-motrice immédiate, qui nous permet de sérier les données sensorielles et les sensations motrices externes (celles des mouvements de relation) en des périodes courtes n'excédant pas une demi-minute. Or cette perception sensori-motrice des durées courtes n'est qu'affaiblie chez Alexandrine, tandis que, nous l'avons vu, la perception affective des durées moyennes est abolie.

Pour étudier la perception du rythme chez Alexandrine, je lui ai fait écouter des séries de 10 battements de métronome, et je l'ai priée de dire chaque fois si le rythme de la dernière série entendue lui paraissait égal, plus rapide ou plus lent que celui de la série précédente. J'ai recommencé les mesures après un intervalle de 48 jours, en présentant les séries dans le même ordre.

SÉRIES de 10 battements, à la vitesse, par minute, de	DIFFÉRENCE	APPRÉCIATION PAR LA MALADE	
		LE 8 AVRIL	LE 26 MAI
160			
168	+ 8	A peu près la même chose.	A peu près pareil.
160	— 8	Encore.	Encore à peu près.
145	— 15	Un peu moins vite.	Plutôt un peu plus lent.
168	+ 13	Plus vite[1]... ce n'est pas sûr[2].	Un tout petit peu plus vite.
160	— 8	La même chose.	A peu près comme le dernier.
168	+ 8	A peu près pareil.	A peu près le même.
176	+ 8	La même chose.	Un tout petit peu plus vite[1]... non, pareil.
160	— 16	Peut-être un peu plus lent.	La même chose.
176	+ 16	Plus vite[1]... ce n'est pas sûr.	Un peu plus vite[1]... non, pareil.
168	— 8	La même chose.	La même chose.
192	+ 24	Plus vite.	Plus vite[1]... bien peu.
188	— 4	La même chose.	Peut-être un peu plus lent.
176	— 12	La même chose.	La même chose[1], peut-être plus lent.
200	+ 24	Un petit peu plus vite.	Un peu plus vite.
192	— 8	Le même.	Peut-être un peu plus lent.
72	— 120	Bien plus lent.	Très lent.
76	+ 4	Pareil.	La même chose.
80	+ 4	Pareil.	Un tout petit peu plus vite.
60	— 20	Plus lent.	Plus lent.

1. Appréciation donnée dès les premiers battements.
2. Appréciation modifiée à la fin de la série de dix battements.

SÉRIES de 10 battements, à la vitesse, par minute, de	DIFFÉRENCE	APPRÉCIATION PAR LA MALADE	
		LE 8 AVRIL	LE 26 MAI
56	— 4	Encore plus lent [1], un peu.	Encore un peu plus lent.
58	+ 2	Le même.	La même chose.
63	+ 7	La même chose.	La même chose.
69	+ 6	La même chose.	Un peu plus vite [1], non, ça revient, c'est pareil.
63	— 6	La même chose.	La même chose.
54	— 9	Un peu plus lent.	Un peu plus lent.
50	— 4	Un peu plus lent.	Un peu plus lent.
52	+ 2	Le même.	La même chose.
66	+ 14	Un peu plus vite.	Un peu plus vite [1], non, pareil.
69	+ 3	Le même.	Un tout petit peu plus vite.
72	+ 3	Le même.	Un peu plus vite [1]... non, pareil.
76	+ 4	Un peu plus vite.	Un peu plus vite [1]... oh, pas beaucoup.
80	+ 4	Le même.	A peu près pareil.
84	+ 4	Plus vite.	Un peu plus vite [1]... ce n'est pas sûr.
88	+ 4	Plus vite.	Un peu plus vite [1]... peu... c'est pareil.
92	+ 4	Le même.	Un peu plus vite.
96	+ 4	Un peu plus vite.	Un peu plus vite.
100	+ 4	Le même.	Légèrement plus vite.
104	+ 4	Un peu plus vite.	Un peu plus vite.
108	+ 4	Plus vite.	La même chose.
112	+ 4	Le même.	Un peu plus vite [1]... guère.
116	+ 4	Le même.	Un peu plus vite d'abord, puis pareil.
120	+ 4	Le même.	A peu près pareil.
126	+ 6	Le même.	Un peu plus vite.
132	+ 6	Le même.	Plus vite.
138	+ 6	Le même.	A peu près pareil.
144	+ 6	Le même.	Un tout petit peu plus vite.
152	+ 6	Un peu plus vite.	A peu près pareil.
160	+ 8	Le même.	Un peu plus vite [1]... oui.
168	+ 8	Le même.	Encore plus vite.
176	+ 8	Le même.	A peu près pareil.
184	+ 8	Plus vite.	La même chose.
192	+ 8	Le même.	Un petit peu plus vite.
200	+ 8	Le même.	Pareil.
208	+ 8	Un peu plus vite.	Un peu plus vite [1]... non, pareil.
208	0	Le même.	
112			
116	+ 4	Le même.	Pareil.
132	+ 16	Plus vite.	Un peu plus vite [1]... guère.
126	— 6	Le même.	La même chose.
144	+ 18	Plus vite.	Un tout petit peu plus vite.
138	— 6	Le même.	Pareil [1], peut-être un peu plus lent.

D'autre part, j'ai noté l'appréciation, par la malade, du rythme de secousses électriques.

1° Les électrodes étant placées l'une au-dessus de l'aine droite, l'autre au-dessus de l'aine gauche :

1. Voir les notes de la page précédente.

SÉRIES	NOMBRE DE SECOUSSES PAR MINUTE	DIFFÉRENCE	APPRÉCIATION PAR LA MALADE
1	170		
2	134	— 36	A peu près pareil, peut-être un peu plus vite.
3	170	+ 36	Un peu plus vite.
4	88	— 32	Plus espacé.
5	108	+ 20	Les 5 ou 6 premiers coups plus vite, ensuite pareil.
6	90	— 18	Pareil.
7	120	+ 30	Plus vite (vers la 30e secousse : A peu près pareil).
8	344	+ 224	Très vite.
9	160	— 180	Moins vite.
10	140	— 10	Un peu plus lent.

2° Les électrodes étant placées l'une au-dessus de l'aine droite, l'autre à gauche des vertèbres lombaires :

SÉRIES	NOMBRE DE SECOUSSES PAR MINUTE	DIFFÉRENCE	APPRÉCIATION PAR LA MALADE
1	184		
2	160	— 24	Même vitesse.
3	168	+ 8	Plus lent un peu.
4	200	+ 32	Pareil ou plus lent, je ne sais.
5	216	+ 16	Pareil.
6	264	+ 47	(1° courant intense) : Un peu plus vite et cela pique à la peau.
7	264		(2° courant moyen) : Plus lent, semblable à la 5e série.
8	210	— 54	Pareil; peut-être un peu plus lent.
9	280	+ 70	Même vitesse.

Soumis aux mêmes épreuves, les normaux, même non musiciens, montrent, d'après les expériences comparatives que j'ai pu faire, un discernement des rythmes sensiblement plus sûr : la perception sensorielle des durées brèves est affaiblie chez Alexandrine. Mais elle n'est pas abolie comme sa perception affective des durées moyennes.

Nous avons appelé la perception des rythmes : mémoire sensori-motrice *immédiate*, car elle ne s'étend guère au delà de quelques secondes. Quand une série de battements vient de finir et qu'après un court intervalle employé à régler différemment le métronome, une autre série commence, tous les sujets, les normaux comme Alexandrine, répondent mieux après les 4 ou 5 premiers battements qu'après un nombre plus grand. Vers le septième ou le huitième battement, la différence commence à apparaître au sujet moins nettement. Un certain nombre de réponses d'Alexandrine sont doubles :

la première partie, plus exacte, a été donnée dès les premiers battements, la seconde partie, plus confuse, à la fin de la série. Le rôle psychologique de la perception sensori-motrice du temps et celui de la perception affective du temps sont donc bien distincts : la première nous donne la sensation de la succession continue dans les durées brèves, de quelques secondes; la deuxième nous donne le sentiment de la succession continue dans les durées moyennes, de quelques heures; quant aux durées plus longues, nous ne les percevons point, sensoriellement ni affectivement; nous pouvons seulement les imaginer, par des constructions mentales.

*
* *

Les analyses précédentes, confirmées par l'expérimentation, semblent démontrer qu'Alexandrine n'est point le jouet d'une idée fixe de négation portant sur son affectivité, mais que les troubles de son affectivité sont véritables. Leur source commune est l'absence de sensations cénesthésiques. Alexandrine ne sent plus vivre son corps. Jusqu'ici [1], la psychologie de l'anesthésie a surtout étudié les conditions et les conséquences de l'anesthésie sensorielle et de l'anesthésie des mouvements de relation. Mais les fonctions vitales profondes sont, elles aussi, susceptibles d'anesthésie alors qu'elles continuent à s'accomplir à peu près régulièrement. Sur les conséquences psychologiques et sur les causes organiques générales de l'anesthésie viscérale, les malades comme Alexandrine peuvent fournir de précises indications, car le phénomène existe chez elle à l'état de pureté relativement très grande, sans complication de paralysies viscérales marquées ni d'importantes anesthésies soit sensorielles, soit des mouvements de relation.

Nous venons de démontrer l'existence de l'anesthésie interne chez notre malade, et d'en exposer les principales conséquences psychologiques : il est temps de vérifier maintenant ce que nous avons avancé sur l'état de la motricité et sur celui de la sensibilité externe.

État des fonctions motrices. — Les fonctions motrices, tant internes qu'externes, sont peu troublées. Nous les diviserons en viscérales, réflexes externes, volontaires.

Le mécanisme de la vie organique n'est pas dérangé par l'anesthésie interne. Quoique Alexandrine ne sente plus la faim, ni la satiété, ni le travail de la digestion, et qu'elle sente à peine les

1. Voir la note à la fin de l'article.

besoins d'évacuation, néanmoins les réflexes digestifs s'accomplissent assez régulièrement. Pourtant des troubles gastriques anciens et qui, par l'intoxication consécutive, ne sont peut-être point étrangers à l'abolition récente de la sensibilité interne, ont laissé l'estomac délicat, prompt aux vomissements; d'autre part, l'intestin est depuis longtemps paresseux, constipé. Ajoutons que le début de la maladie

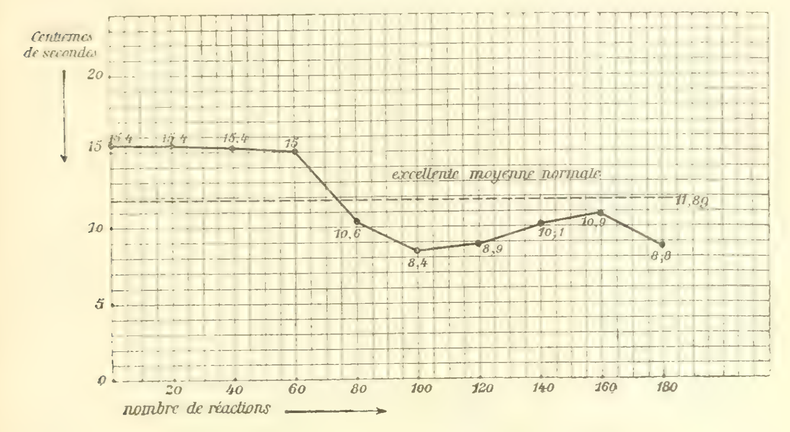


Fig. 3. — Temps de réaction à l'appareil d'Arsonval.

actuelle a été marqué par des sueurs profuses récemment réapparues, sans qu'il paraisse possible de rien dire de précis sur la relation de ce trouble réflexe avec les troubles sensitifs qui nous intéressent. Les autres mouvements vitaux sont normaux. L'anesthésie viscérale n'est point accompagnée de paralysie viscérale. Les réactions réflexes circulatoires, respiratoires aux excitants physiologiques, sensoriels, intellectuels sont intenses et promptes.

Les réflexes pupillaires sont un peu faibles. Les réflexes cornéen et pharyngien se produisent, à la condition que les excitations soient passablement fortes. Les réflexes rotuliens sont exagérés, dans des proportions égales à droite et à gauche. Les réflexes plantaires sont presque abolis; aucune excitation de la plante du pied ne provoque de sensation de chatouillement; seule la piqûre de la partie moyenne de la plante provoque une légère réaction motrice.

Il y a des réflexes qui admettent l'intervention de la volonté. J'ai étudié chez Alexandrine l'action de la volonté sur la déglutition, sur l'évacuation vésicale et intestinale, sur la respiration. La déglutition à vide est possible, avec un peu de difficulté. L'évacuation volontaire de l'urine lorsque la vessie en contient peu, et sa réten-

tion volontaire lorsque la vessie en contient beaucoup sont malaisées. L'évacuation rectale volontaire est difficile (constipation), la rétention rectale volontaire des lavements est impossible. Le soupir volontaire se produit normalement, mais Alexandrine a de la difficulté à régler sa respiration sur les battements d'un métronome et n'y parvient qu'à force de tâtonnements, tandis que j'ai constaté que les sujets normaux le font sans peine. La parole articulée est normale. Si l'on prie Alexandrine de tirer la langue, elle y réussit à peine, et la langue reste flasque et animée de contractions fibrillaires. Les yeux bandés, elle se tient debout, marche, s'assied, se lève, exécute correctement tous les mouvements volontaires des membres, du corps, de la face; même, étant placée les bras en croix, elle réussit assez bien à faire se rencontrer devant elle, par un mouvement rapide, les extrémités des deux index, opération difficile, d'après mes constatations, même pour les normaux. Enfin, la rapidité des réactions volontaires de la main à des signaux auditifs, mesurée avec l'appareil de M. d'Arsonval, est parfaitement normale.

En résumé, les fonctions motrices internes et externes d'Alexandrine sont trop peu dérangées pour qu'on puisse songer à trouver de ce côté une raison d'être aux troubles si nets de son affectivité. Nous allons voir que les troubles de sa sensibilité externe ne sont pas moins insignifiants.

État des sensations externes. — Les sensations externes d'Alexandrine sont trop légèrement troublées pour que la perception extérieure en soit modifiée d'une manière appréciable. Nous les diviserons en sensations visuelles, auditives, gustatives, tactiles, motrices externes.

L'acuité visuelle a été faible de tout temps. Les champs visuels sont absolument normaux. Il faut d'ailleurs y regarder à deux fois pour s'en apercevoir. Au premier examen, ils paraissent rétrécis, échancrés, et si l'on recommence séance tenante plusieurs fois les mesures, on trouve chaque fois un contour un peu différent. On pourrait être tenté de considérer comme réels ce rétrécissement et ces variations; ce serait une erreur. Par suite de l'atonie générale des muscles de la face, les paupières supérieures d'Alexandrine tombent et forment un bourrelet qui intercepte les rayons venant des objets situés sur la périphérie du champ visuel, et surtout vers le haut. Il suffit de veiller à ce que la malade tienne la tête bien droite et l'œil grand ouvert, pour s'assurer que les deux champs visuels sont exempts de toute échancrure. Depuis la fin du mois de mars 1905, c'est-à-dire depuis un an après le début de sa maladie

actuelle, Alexandrine éprouve parfois une illusion visuelle; elle se plaint, quand elle ferme les yeux, de voir souvent avec l'œil droit un point noir, et quand elle ouvre les yeux, elle voit ce point se déplacer, comme une mouche qui volerait.

Les troubles des sensations auditives sont aussi peu importants que ceux des sensations visuelles. L'ouïe est un peu difficile; dans la conversation, Alexandrine prête attentivement l'oreille et prie quelquefois de répéter ce que l'on vient de dire. Depuis longtemps elle éprouve de légères illusions auditives : « Quand je suis couchée, j'entends z z z... zi zi zi... On dirait une mouche qui bourdonne; j'ai eu cela dans toutes mes maladies, moins cette fois, mais je l'ai encore. C'est dans l'oreille droite que j'entends ce bruit : je me couche sur l'oreille droite. Et dans l'oreille gauche, étant couchée, j'entends clic, clic, comme un petit son métallique, comme deux petits plats d'enfant qu'on cognerait l'un contre l'autre. Cela m'arrive encore deux ou trois fois comme ça dans la nuit. »

Nous avons vu plus haut que les sensations gustatives sont affaiblies depuis la maladie actuelle; Alexandrine se plaint de distinguer moins bien qu'autrefois la saveur des différents mets; quant au caractère affectif agréable ou désagréable des sensations gustatives, elle le déclare totalement aboli.

Tandis que les sensibilités thermique et dolorique de la peau sont presque partout profondément anesthésiées, la sensibilité tactile est seulement affaiblie. L'acuité tactile est faible; il faut appuyer assez fort avec une tête d'épingle ou une pointe mousse pour que le contact soit senti, et en particulier sur la langue, la pulpe des doigts, la première phalange, l'avant-bras. Mais cette hypoesthésie tactile est peu de chose, relativement à l'hypoalgésie et à l'analgésie cutanées. Quand on pique Alexandrine en une région où la piqûre ne provoque pas de douleur, elle sent très bien le contact de l'épingle et sa pénétration dans les tissus.

La sensibilité tactile différentielle est affaiblie sur quelques points, exaltée sur quelques autres, moyenne sur la majeure partie de la surface du corps. Voici les principales mesures du sens du lieu de la peau, exploré au compas de Weber.

	DISTANCE MINIMA, EN MILLIMÈTRES, OU LES DEUX CONTACTS SONT DISCERNÉS	
	Alexandrine.	Chiffres normaux d'après Weber.
Bout de la langue	2,5	1
Dos de la langue	8	9
Paume de la main	10	8
Pulpe des doigts	4	2

Première phalange	10	5
Phalange moyenne	4,5	4
Dos de la main	20	30
Avant-bras { face antérieure	27	15
Avant-bras { — postérieure	35	45
Cou, dos, bras, cuisse	50-55	50-70
Joue	13	15
Lèvre { blanche	5	9
Lèvre { rouge	2,5	4,5
Lèvre { surface interne	17	20
Front	16	22,6
Occiput	22	27,1

Le bout de la langue, la pulpe des doigts, la première phalange, la face antérieure de l'avant-bras ne discernent deux contacts que si leur écart est double du normal; la face postérieure de l'avant-bras, la lèvre, le dos de la main les distinguent, alors que leur écart est inférieur au normal; les autres régions sont normales.

Ni l'acuité tactile, ni le sens du lieu de la peau ne présentent de différences appréciables entre la moitié gauche et la moitié droite du corps.

Tandis que, chez Alexandrine, les réflexes internes sont totalement inconscients, au contraire les mouvements externes, passivement imprimés par l'opérateur ou spontanément accomplis par le sujet, sont conscients. Les yeux fermés, Alexandrine déclare comme un sujet normal la position et les mouvements que l'on communique à ses membres passifs, ou qu'elle leur donne activement elle-même. Ce ne sont pas seulement les mouvements mimiques d'Alexandrine qui sont conservés tandis que les émotions correspondantes sont abolies, ce sont aussi les sensations de ces mouvements.

En résumé, les sensations externes sont quelque peu troublées. La vue est faible, l'ouïe un peu difficile; le goût est affaibli depuis la maladie; le sens du lieu de la peau est sur plusieurs points au-dessous de la normale; enfin, la malade a depuis peu de légères illusions auditives et visuelles. Pourtant, d'une manière générale, la perception extérieure n'est pas très altérée. La conception et la perception de l'espace sont assez bonnes; la malade se rappelle et se représente passablement les distances. Les yeux bandés, elle marche sans hésitation dans la direction de la voix qui l'appelle; elle connaît la position et les mouvements de ses membres et désigne correctement la direction des objets environnants.

C'est donc bien la profonde hypoesthésie des sensations viscérales qui apparaît comme la source de la disparition, chez notre

malade, des états affectifs supérieurs. De même que certains phénomènes organiques ordinairement inconscients peuvent accidentellement ou pathologiquement devenir conscients, comme cela a lieu quelquefois dans l'hypocondrie, inversement les phénomènes viscéraux de l'émotion peuvent cesser d'être conscients, et cela suffit pour que l'émotion cesse d'exister, en dépit de la conservation consciente des phénomènes concomitants de la musculature externe, et en dépit de l'adaptation normale des réactions physiologiques, externes et même internes, aux excitations de toute espèce.

*
* *

Quelles causes ont déterminé chez Alexandrine la profonde hypoesthésie interne d'où dépendent les troubles de son émotivité et de sa perception de la durée?

Le dossier de la malade[1] nous apprend qu'elle en est à sa quatrième grande crise de dépression.

Il n'y a rien à signaler, au point de vue névropathique, chez ses ascendants, ses collatéraux, ses descendants. Elle n'a point cet ensemble de caractères qui décèlent la dégénérescence héréditaire.

De son propre aveu, confirmé par les dires de son mari, de son fils, de ses amis, elle était d'une émotivité extrême, et jusqu'à la crise actuelle, qui dure depuis quatorze mois, elle entoura toujours les siens d'une affection chaude et inquiète.

Ses deux premières crises de dépression ont été déterminées par le surmenage émotionnel autant que physique, lors d'une maladie grave de sa mère, puis de son mari. Jusqu'à la première crise, qui survint à l'âge de vingt-quatre ans, antérieurement à son mariage, Alexandrine avait été bien portante. L'état de dépression dura six mois. A vingt-six ans, Alexandrine se maria, devint enceinte, fit une chute au milieu du sixième mois de sa grossesse et accoucha à sept mois. Ce premier enfant est mort à 11 mois, de diarrhée infantile. Un second enfant vint à terme, mais l'accouchement fut difficile, et l'enfant mourut à 10 mois dans les convulsions. Le troisième enfant est vivant, il a vingt-deux ans. Ces trois couches eurent lieu dans l'espace de trente-cinq mois. La seconde crise de dépression est survenue à l'âge de trente-deux ans et a duré deux ans. Alexandrine avait cru que son mari, atteint d'un grave érysipèle de la face, allait mourir. Dans ces deux crises, tou-

1. Rédigé par le chef de clinique, Dr Juquelier.

jours la malade est restée consciente et orientée, mais elle avait de l'abattement, de l'angoisse (?), des maux de tête, et des troubles qu'elle appelait pertes de mémoire, et qui consistaient probablement à ne pas pouvoir dire si elle avait dormi et à se tromper sur l'heure.

La troisième crise a été plus légère. Alexandrine avait alors trente-sept ans; elle souffrait de troubles gastriques, de vomissements, mais qui n'ont pas nécessité l'alitement.

Depuis lors, l'état dépressif s'est manifesté plusieurs fois faiblement, en particulier à l'âge de quarante-neuf ans. La malade se plaignait de dormir mal. Les règles étaient difficiles. Les maux de tête n'avaient pas cessé; la malade souffrait souvent d'une douleur localisée en un point précis, un peu à droite du vertex, où existait une petite grosseur douloureuse, que le fils, le frère et une voisine déclarent avoir vue, et où le mari, en la frictionnant, sentait les pulsations du sang; actuellement cette boule a disparu ainsi que les maux de tête.

Nous voici arrivés à la crise actuelle, de toutes la plus intense. Elle a débuté en avril 1904 et dure encore. Le début a coïncidé avec un violent coryza et avec le ralentissement des périodes menstruelles; les dernières règles ont eu lieu en mars 1904, août 1904 (abondantes), février 1905. En avril 1904, Alexandrine devint négligente; elle avait conscience de son changement; elle était encore affectueuse envers les siens, mais peu à peu, d'après ses propres déclarations confirmées par les leurs, elle devint de plus en plus indifférente à eux et à ses affaires. Le dossier officiel de la malade nous fournit un dernier renseignement : c'est qu'elle a eu quelques idées de mort, sans tentatives de suicide, et que le mari a quitté l'occupation qu'il avait, afin de la surveiller.

Interrogée sur le début de sa maladie actuelle, la malade répond : « C'est venu petit à petit. Je n'avais plus d'idées. Je n'étais plus acharnée au travail, je ne faisais que le nécessaire, j'étais nonchalante. J'ai eu la grippe alors; j'ai eu, pour la première fois de ma vie, des transpirations. Les bruits de la rue, qui m'agaçaient fort autrefois, ne m'agaçaient plus. Depuis des années, je souffrais de douleurs à la tête; elles ont cessé, et je suis tombée dans l'état où me voici. »

En l'état actuel de la science, le mécanisme intime des sensations internes est mal déterminé. Il est vraisemblable qu'elles sont surtout des sensations du sympathique. M. François-Franck[1] a

1. *Arch. de physiol.*, 1894, p. 717.

montré que les origines du plexus brachial contiennent des fibres centripètes ou sensitives de nature sympathique, qui apportent des impressions venant des viscères; après avoir suivi la chaîne sympathique et le nerf vertébral, les impressions viscérales parviennent à la moelle épinière, où elles peuvent se réfléchir en effets réflexes vaso-moteurs généralisés, produisant des réactions musculaires et des sensations internes. Ces résultats de l'excitation expérimentale du nerf vertébral ne doivent point être considérés, selon M. François-Franck, comme la conséquence du spasme de l'artère vertébrale, à laquelle le nerf est accolé et fournit des rameaux, et de l'anémie cérébrale produite par ce spasme artériel, mais ils seraient véritablement des effets sensitifs directs.

Il est impossible de dire si l'anesthésie viscérale dont Alexandrine est frappée est d'origine périphérique ou centrale, si elle résulte d'altérations siégeant au niveau des viscères, des plexus et ganglions sympathiques, du centre médullaire de la sensibilité sympathique, ou plus haut. Mais en l'absence de données sur le mécanisme intime du phénomène, nous possédons du moins la connaissance des causes générales qui l'ont mis en jeu : surmenage émotionnel, surmenage physique, grossesses laborieuses et précipitées, longues périodes de dépression antérieures, troubles et intoxications gastriques, troubles et intoxications de la ménopause, infection grippale.

*
* *

Distinction entre l'émotion et l'inclination. — L'abolition de l'affectivité, consécutive à l'anesthésie organique interne, a laissé subsister à peu près intactes, chez la malade, les autres fonctions. On a vu que, de chaque émotion, il lui reste quelque chose qui n'est plus une émotion, mais un résidu d'éléments cognitifs, d'où est absente la donnée émotive, le « vibrement », dit-elle. Ce résidu d'éléments sensoriels, sensitivo-moteurs externes, intellectuels, ne saurait être considéré comme une émotion, fût-ce amoindrie, car la malade, le comparant avec les émotions autrefois ressenties, n'y reconnaît absolument rien d'analogue, elle déclare que tout cela n'est que du mouvement et de la connaissance, elle se plaint que cela ne la « touche » pas. Or, en l'absence du noyau affectif sans lequel l'émotion cesse d'être une émotion pour devenir un état purement spéculatif, ce résidu de sensations et d'idées continue à se systématiser et suffit encore à engendrer bien des actes. C'est ce phénomène de la systématisation et de l'extériorisation

du résidu cognitif des sentiments énucléés qu'il nous reste maintenant à envisager.

Alexandrine nous fournit une illustration de la distinction traditionnelle de l'*émotion* et du *désir*. Elle reste capable d'inclinations tout intellectuelles, sources de paroles, de mouvements mimiques et d'actes, sans aboutir au choc affectif. Elle ne ressent plus ni amour ni haine, car la haine est faite de douleur en même temps que d'aversion intellectuelle, et l'amour est fait de plaisir et de souffrance en même temps que de désir. Mais elle continue à pouvoir du moins craindre sans souffrance et désirer sans plaisir ni souffrance, en vertu de préoccupations toutes spéculatives, faites de souvenirs habituels, d'images obsédantes, de raisonnements systématiques, et il peut s'ensuivre des actes.

C'est par cette association de représentations et de mouvements, sans intervention d'émotions, qu'Alexandrine, alors qu'elle n'aime plus les siens, continue à les considérer comme les siens. Elle ne sent plus « chaud au cœur » pour son mari et pour son fils; pourtant elle est bien éloignée de les oublier. Elle sent qu'ils lui sont devenus comme des étrangers, mais elle n'accepte pas cela, elle ne veut pas les traiter en indifférents, elle s'applique à demander de leurs nouvelles, à attendre leur visite, elle pense à la disparition de son affection, et souvent les larmes, sans émotion, coulent. Ces résolutions intimes, ces démarches empressées, ces souvenirs évoqués, et finalement le déclenchement des larmes sans émoi, rien de tout cela n'est son amour perdu, ce n'en est que le simulacre sans âme.

Quand nous avons une préoccupation intense, elle est émotionnelle en même temps qu'intellectuelle; s'il arrive que notre pensée soit quelques instants occupée ailleurs, l'état affectif subsiste, et au retour de cette excursion, nous sentons qu'il n'y a pas eu de lacune. Au contraire, si l'attention d'Alexandrine est un moment détournée, aucun fil émotionnel ne se déroule à travers la lacune, de même qu'elle perd le fil du temps si elle cesse de se tenir au courant du progrès des pendules; aussi, lorsque surgit à nouveau l'idée habituelle, Alexandrine se reproche de n'avoir plus de cœur, puisqu'elle est maintenant sujette à des distractions complètes.

Nous avons passé en revue un certain nombre de sentiments d'Alexandrine, vidés de leur noyau émotionnel : le simulacre de la tristesse, des affections de famille, de la colère, de la peur, du dégoût, de la pudeur. Nous avons vu comment, au lieu d'une émotion, Alexandrine en est réduite à un jugement et à des mouvements conscients, enveloppe vide de l'émotion abolie. Voici main-

tenant quelques autres exemples où apparaît l'inclination sans émotion, c'est-à-dire la ténacité des résidus cognitifs, moteurs et sensori-moteurs, et leur capacité à se systématiser et à s'extérioriser, en l'absence du noyau affectif.

Voici la crainte-inclination, vide d'émotion :

« Je ne vais pas devenir folle, Monsieur?

— Non, soyez sans crainte. Voyez, vous avez peur.

— Non, je ne voudrais pas devenir folle, mon Dieu, mon Dieu (elle pleure), mais cette idée ne me fait pas de peur.

— Vous pleurez en me disant que vous ne voudriez pas devenir folle : vous avez donc peur.

— Non, cela ne me touche pas; mais je ne voudrais pas être folle. Je voudrais être inquiète et je ne peux pas. Avant, j'étais tout le temps inquiète. Si je m'étais vue dans cet état, je n'aurais pas été une minute tranquille. Maintenant, j'y pense, mais ça ne me fait pas de peine, ça ne me tourmente pas, j'y pense machinalement, comme je pleure machinalement, sans rien sentir.

— Vous paraissez chagrinée de constater votre indifférence.

— Je la constate, mais je n'en éprouve pas de chagrin. Je voudrais pouvoir me révolter, mais je ne peux pas. »

« Demain, il faut qu'on vous arrache cette dent.

— J'aimerais mieux qu'on ne l'arrache pas.

— Son état est tel, que c'est nécessaire.

— Je n'ai jamais voulu qu'on m'en arrache; mais si on veut, c'est bien. Pourtant, je n'y tiens pas! »

« Monsieur, me voici. Est-ce que vous allez me montrer de vilaines choses, comme hier?

— Vous avez donc été bien impressionnée par ce cerveau et cette tête de mort?

— Je ne sais pas. Ce n'est pas que j'aie eu une impression : mais j'aimerais mieux ne pas voir ça.

— C'était une expérience pour vous émotionner.

— Oui, Monsieur; croyez-vous que cela m'a émotionnée?

— C'est à vous de me le dire. Je crois que oui.

— Dans le moment, cela ne m'a rien fait. Si ç'avait été avant, il est certain que ça m'aurait émouvée.

— Vous m'avez demandé de ne pas recommencer.

— Ça ne m'a pas émotionnée.

— Sur le moment; mais après?

— J'y ai pensé plusieurs fois depuis; je revoyais ça. Je l'ai raconté à mon mari et à mon fils. Ils m'ont dit : « Si on a fait ça, c'est pour ton bien ». Encore ce matin, dans mon lit, je revoyais ça.

— Vous n'avez pas eu de mouvement de répugnance sur le moment, mais il me semble que vous avez eu de la répugnance par la suite, à la réflexion.

— Non, j'y pense comme ça, mais ça ne me répugne pas. Définir moi-même mon état, je ne le peux... Mon Dieu (elle pleure), pourquoi que je suis devenue comme ça? pourquoi que je suis devenue dans un état pareil ?

— Supposez qu'on vous serve à manger quelque chose de répugnant, un morceau du cerveau que vous avez touché hier.

— Je n'en mangerais pas. Ça ne se doit pas.

— Cela vous fait horreur.

— Non, mais je n'en mangerais pas. »

Voici le désir-inclination, vide d'émotion :

« J'avais l'habitude de priser du tabac, et cela m'était agréable, je ne pouvais pas m'en passer. Ici, j'ai voulu voir si je l'aimerais encore. J'en ai demandé à Mme Petit. On m'en a donné. Je l'ai jeté, cela ne me faisait plus de plaisir, cela ne me touche plus de ne pas en prendre. Alors, mon mari a voulu m'en apporter du bon du dehors, mais je lui ai dit de n'en rien faire. »

« L'autre dimanche, vers trois heures, il m'a semblé, pour la première fois depuis bien longtemps, que j'avais envie de quelque chose. J'ai pensé à du boudin, et j'ai eu l'idée que j'en mangerais volontiers. Mon fils voulait aller en chercher. Mais j'ai dit non, cette idée était passée. »

« Je vais aller chercher encore un peu d'huile de ricin pour remplacer ce que vous avez craché.

— J'ai peu craché.

— C'est égal.

— Je la boirai. Voyez, j'avais conservé cela hier soir (elle montre deux quartiers d'orange), pensant que peut-être j'en aurais envie maintenant pour me nettoyer la bouche. Eh bien, je n'en sens pas le besoin.

— Voulez-vous les manger?

— Si vous permettez que je les suce?

— Volontiers, puisque vous avez du dégoût.

— Je n'en ai pas.

— Vous aviez préparé cela, prévoyant que vous auriez du dégoût.

— Oui, je m'étais dit : si c'est comme d'habitude, je serai contente de trouver ça pour passer le goût.

— C'est ce qui arrive, puisque vous me demandez la permission de les manger.

— Non, je vous les fais voir, pour vous montrer comme je suis.

A mon idée, je pensais que, des fois, j'en aurais besoin, et j'ai conservé ça : mais voilà que je n'en ai pas besoin ! »

La perte des émotions a amené la disparition complète des sentiments esthétiques ; Alexandrine n'a même plus la curiosité-inclination, vide d'émotion :

« Je n'ai plus d'attrait à lire, pas même les feuilletons. J'ai lu les feuilletons du *Petit Parisien* pendant au moins dix-huit ans. Eh bien, il y a au moins quatre ans que je ne les lis plus, depuis la maladie avant celle-ci. »

« Votre état va s'améliorer, à cause du calme que vous avez ici. Voyez ce beau temps, ces belles verdures.

— Autrefois, j'aimais tant les jardins ! Mais maintenant, en arrivant ici, je n'avais même pas vu qu'il y a des arbres. Et quand je me promène au potager, ça m'est égal. Tenez, il y a des salades, des choux ; eh bien ! ce sont des salades et des choux... »

Au contraire, les sentiments moraux subsistent à l'état de devoirs-inclinations, vides d'émotion :

« ... eh bien ! ce sont des salades et des choux. C'est comme mon fils, tenez : je sais qu'il va venir aujourd'hui. Avant, j'aurais été impatiente, j'aurais à peine mangé. Eh bien, je sais qu'il va venir, et puis voilà tout. Je l'embrasse parce qu'il est mon fils, mais sans rien sentir en l'embrassant. »

« Monsieur, avant que ma famille prenne congé de vous, je les prie de bien vous remercier de vous occuper de moi. Il ne faut pas faire comme ces gens qui, une fois guéris, s'en vont et ne pensent plus à ceux qui les ont soignés. Même si je ne guéris pas, il faut que tous vous soient reconnaissants. »

« ... Les gourmandises qu'on m'apporte, je les distribue, les trois quarts. Il y a là des personnes qui ne voient jamais personne de chez eux, je leur donne mes friandises.

— Cela prouve que vous avez encore de la générosité, de la bonté, de la pitié.

— Inconsciente comme je suis, je ne vais pas être une personne qui va s'engouffrer comme cela, sans regarder les autres.

— Donner aux abandonnés, c'est la bonté.

— J'étais bonne, avant.

— Cela vous fait encore plaisir de les obliger.

— Avant, cela m'aurait fait plaisir. Maintenant, non. Je donne machinalement. Dans mon idée, il me semble que je leur fais plaisir, mais moi, je n'en ressens aucun. Monsieur, il ne faudrait pas parler de cela, c'est une chose si minime, c'est rien du tout. Il ne faudrait pas qu'on dise que je m'imagine être généreuse, ce n'est rien du tout.

— Je respecterai ce scrupule de délicatesse.

— Eh, pensez donc, ce n'est pas bien de se vanter, surtout pour des bêtises. Si l'on devait en parler, j'aimerais mieux les laisser, et ne plus les donner.

— Vous voilà tout émue.

— Avant, j'aurais été gênée; maintenant, je vous dis cela parce que cela se doit. Je ne fais pas cela par sentiment, mais par habitude et par principe.

— Vous êtes comme un philosophe qui fait tout par raison...

— Oui, mais non pas par sentiment. Eh bien, il vaudrait mieux souffrir que d'être ainsi, Monsieur. »

*
* *

Conclusions :

1° C'est l'hypoesthésie viscérale profonde, qui paraît donner lieu, chez la malade, aux troubles de l'affectivité et aux troubles de la perception de la durée.

2° Si cela est vrai, les sensations viscérales sont l'essentiel dans les émotions, et les sensations des mouvements de relation ne sont qu'accessoires.

3° Parmi les sensibilités organiques, il faut distinguer les *sensibilités affectives* : viscérale, cutanées dolorique et thermique ; et les *sensibilités non affectives* : sensorielles, tactile, motrice externe.

4° Le *sentiment de la durée* vivante, ou de la continuité dans la succession de nos événements d'une journée, n'est autre chose que la sensibilité viscérale. Avant d'appartenir aux spéculations métaphysiques sur l'intuition de la substance, le sentiment de la durée relève de la simple physiologie.

5° De la *durée viscérale*, dont les étapes ne dépassent pas quelques heures, il faut distinguer d'une part le *temps intellectuel* infini, d'autre part la *durée sensori-motrice*, dont les étapes ne dépassent pas quelques secondes.

6° Des *émotions*, sentiments complexes à noyau affectif constitué par des sensations viscérales, il faut distinguer les *inclinations*, qui sont le résidu de ces mêmes sentiments, une fois dépouillés de leur noyau affectif; les inclinations sont constituées par des sensations de mouvements externes, des données sensorielles spécifiques, des souvenirs, idées, jugements, raisonnements, le tout susceptible de ténacité, de systématisation, d'extériorisation par des paroles, des mouvements mimiques et des actes, en l'absence de toute émotion.

7° L'état de pure rationalité, l'activité produite par les inclina-

tions pures, par les habitudes, par les raisonnements, par les principes, en d'autres termes l'activité dirigée par des impératifs catégoriques vides d'émotion, n'est pas un état mental supérieur, mais un état pathologique, un amoindrissement, et le sujet compétent, celui qui a expérimenté ce mode d'activité et le mode normal, juge que mieux vaudrait souffrir ou achever de mourir[1].

G.-R. D'ALLONNES.

1. Pendant que le présent article était sous presse a paru le livre de P. Sollier, *Le Mécanisme des Émotions*, Félix Alcan, 1905. Partisan de la théorie cérébrale de l'émotion, P. S. publie plusieurs observations d'anesthésie viscérale qu'il considère comme corticale; il reconnaît que les sensations viscérales sont les facteurs principaux de l'émotion; sa distinction de l'*inclination* et de l'*émotion* reste obscure.

LA HAINE
ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

L'amour trouve à l'envi ses historiens ou ses poètes : nul n'est heureux s'il n'a aimé. On a peu écrit sur la haine. C'est une question de savoir lequel de ces deux sentiments tient le plus de place dans l'existence? L'amour prend tout de même plus de temps; il met en œuvre un plus grand nombre de facultés; la haine est autrement sincère; elle a des cris d'une intensité incontestable; tous n'ont point été aimés; à peu près tous, sans y prendre garde, nous avons été haïs : il est difficile de traverser ce monde sans occuper une place ou sans avoir un nez qui déplaise à quelqu'un. La haine a ses lois; elle a surtout ses amants fidèles; nous allons dire ce qu'elle est en substance, et noter ses manifestations, marquer sa juste valeur.

I. — Analyse de la haine.

La haine procède de l'instinct de conservation : attaque ou défense; elle est la réaction muette ou agressive des émotionnels excessifs, et l'arme vilaine de ceux qui sont le plus travaillés par l'égoïsme; elle tâche à nuire à autrui; stimulant passager de l'énergie vitale, elle a ses clairvoyances et des violences parfois réussies; le plus souvent elle est un excès d'impulsion et nous égare.

Il est des haines qui ne sont pas méchantes et ne durent guère, des haines désintéressées, abstraites et comme métaphysiques, qui demeurent dans la région des idées et l'imagination des penseurs.

Il faut dire tout de suite qu'on peut et qu'on doit se défendre, soi et ses intérêts, sans faire usage de la haine. Par ce fait qu'on livre combat à ses ennemis et qu'on dispute le terrain à ses concurrents, il n'est pas nécessaire de se mettre hors de soi et de haïr : comme il en va de tous les états passionnels la haine est dangereuse et folle; elle obscurcit le jugement et nuit à la justesse des coups.

Il est des caractères qui ont une disposition innée pour la haine.

A quoi cela tient-il? D'abord à une prédominance de l'égoïsme qui ne leur laisse pas de repos. L'égoïste (passif) demande à ne pas être dérangé; ou (actif) il a soif de tous les biens : il aura mille occasions de haïr les hommes gênants, envahissants, avides.

La haine se rattache ensuite au manque de bonheur dans l'individu; elle exprime une colère intérieure, une humeur aigrie; elle est l'équivalent de la méchanceté. Qui s'estime privé des satisfactions auxquelles il a droit, ou celui qui est né souffrant et mal équilibré, haïra par diversion et revanche, ceux qui sont heureux ou qui le paraissent; il s'efforcera de leur porter dommage; il détruira, s'il est possible, cet insolent bonheur. Il n'est pas sûr que le haineux parvienne à renverser la joie ou le calme de tant de gens qui l'irritent et qu'il prétend atteindre; ce qui est sûr c'est qu'il se déchire lui-même en raison des convulsions qu'il se donne et de sa jalousie exaspérée. La haine est la consolation, combien vaine! de l'impuissant et du raté.

Le haineux par manque de bonheur cherche à rétablir l'équilibre en attentant au bonheur des autres; son système familier, qui va à la jouissance par sadisme, est l'attaque directe, l'insulte à bout portant. Son venin est toujours prêt, et, guettant l'occasion propice, il en fait décharge sur celui que sa rage poursuit : un soulagement momentané s'ensuit; il a bravé en face son adversaire; il épie et savoure avec délices le retentissement douloureux du coup qu'il vient de porter.

La disposition à la haine se montre dès le jeune âge. L'enfant, en raison de ses appétits omnivores et de son esprit mal ouvert, y est fort enclin; puis ce sentiment s'efface, s'il n'est pas un des éléments durables de la personnalité. Le haineux par tempérament hait tout le monde et il serait vain de vouloir par cadeaux et bonnes grâces l'amadouer et gagner ses faveurs. Le ton est rapidement agressif, le regard défiant et mauvais; son aspect dédaigneux le trahit, ou ses paroles qui prennent un tour médisant, satirique, car tout caractère tranché se révèle au premier abord, se manifeste d'une façon constante. Le haineux n'a pas de joie en lui; rien qui ressemble à un épanouissement; son bonheur c'est le rire méchant, la pensée des souffrances d'autrui; il est tel qu'un damné; la fin qui régit ses actes est d'humilier et de faire souffrir.

Une des raisons qui font la haine consiste dans la divergence des idées et des habitudes. Différence engendre haine, disait Stendhal. Singulière chose que l'homme ne puisse supporter la contradiction ou la diversité des goûts et des mœurs autour de sa personne! On se hait sans se connaître, d'un bout à l'autre de l'échelle

sociale. La haine va du contraire au contraire, de l'avare au prodigue, du paysan au citadin, du jeune au vieux; elle met en relief des oppositions de nature et constitue à l'état de couples ennemis, qui se heurtent dès qu'ils se rencontrent, les tristes et les gais, le rêveur et l'homme pratique, les fous et les sages, l'esprit délicat et l'esprit grossier. Tous voudraient modeler le prochain sur leur chère image, et l'on n'est point sûr du bien-fondé de ses opinions et de la valeur de ses actes, si l'on n'a pas avec soi un nombre respectable d'approbateurs et d'imitateurs. C'est ainsi que les croyances relevant du sentiment laissent voir une inquiétude ombrageuse qu'on n'observe pas au même degré de la part des idées reposant sur une base expérimentale : le savant ne se fâche pas si on méprise l'histoire naturelle ou si l'on se moque de la géométrie; mais le fidèle d'une religion aux preuves incertaines en veut mortellement à qui dédaigne sa foi, et on peut soutenir que dans le fond de son âme le catholique hait le libre-penseur davantage qu'il n'en est haï.

La haine, avons-nous dit, se donne carrière par l'insulte : elle usera aussi de toutes les violences qui sont à sa portée. Elle a des figures diverses : la jalousie qui est son premier degré, son ébauche: elle subit des transformations : la manie contredisante, le goût des plaisanteries qui blessent, la diffusion de nos humeurs sombres qui vise à dégrader la joie des innocents et à salir la beauté de l'univers.

La haine se relie à l'étroitesse d'esprit sans en découler directement; il est de tactique élémentaire de ne pas se lier avec des sots : ils nous feront pâtir de leur sottise. « Un sot n'a pas assez d'étoffe pour être bon. » (La Rochefoucauld.)

Les femmes plus que les hommes se plaisent à la haine et surtout à la vengeance. Impuissantes à dominer la vie et souffrant en raison de leur sensibilité plus impressionnable et plus fine, elles représentent d'ailleurs le sexe malheureux. « Il est hors de doute, dit Lombroso [1], que les hommes oublient plus tôt les offenses, et que s'ils n'en tirent pas tout de suite une vengeance terrible, ils finissent par oublier. Les femmes, au contraire, se les rappellent, même pendant longtemps, avec une obstination extrême. Balzac a décrit un exemple merveilleux de cette ténacité de la rancune féminine dans *la Cousine Bette*. »

L'égoïsme féminin est insatiable, injuste : il ne tient pas compte des services rendus. « La femme conçoit des haines mortelles avec

1. *La femme criminelle et la prostituée*, par Lombroso et Ferrero, p. 160, Paris, Félix Alcan.

une facilité extraordinaire; la moindre opposition dans la lutte pour la vie se change en haine contre quelqu'un, et la haine finit souvent en délit; une désillusion se transforme en haine contre celui qui en a été la cause, même involontaire; un désir non satisfait en haine contre celui qui en a été l'obstacle, même si celui-ci n'a fait qu'exercer un simple droit; une défaite, en haine pour le vainqueur, d'autant plus violente que sa défaite est due à son incapacité. C'est une preuve d'un inférieur développement psychique[1]... »

Il est des haines qui naissent d'une antipathie physique; d'autres se justifient par un conflit de sentiments; d'autres sont sans autres motifs que la méchanceté aveugle et innée du sujet. Il en est ainsi des haines criminelles. « Ainsi beaucoup d'adultères, nombre d'empoisonneuses, accomplissent des crimes d'une étrange inutilité; impérieuses et violentes, elles réussissent à s'imposer aux faibles maris, qui les laissent faire, crainte de pire; mais cela ne sert qu'à leur inspirer contre eux une haine d'autant plus intense que leur docilité est plus servile. Le mari de Mme Fraikin, déjà vieux, fermait les yeux sur ses débordements, il était gravement malade et n'avait plus que pour quelques mois à vivre; elle ne put cependant pas attendre sa mort et le fit assassiner... Le mari d'Enjalbert, pendant vingt ans, ne fit pas un reproche à sa femme sur ses nombreux adultères; mais un jour, comme il s'en était faiblement plaint, elle en conçut une telle haine qu'elle le tua. — C'est donc là la passion du mal pour le mal qui caractérise les criminelles-nées, les épileptiques et les hystériques; c'est une haine d'origine automatique qui n'a pas pour cause externe une insulte ou une offense, mais qui est provoquée par une excitation morbide des centres psychiques et qui a besoin de se répandre en faisant du mal autour de soi. En proie à une irritation continuelle, ces femmes ont besoin de se soulager sur quelque victime[2]...

Les paresseux, les voluptueux ne sont pas insensibles au plaisir de haïr, mais ne se donnent pas tant de peine pour se le procurer : il n'y a de bonne haine qu'agissante, et de la part des gens décidément malheureux; or les paresseux, les voluptueux sont assurés par leur nature d'une somme fixe de bonheur.

Le bonheur est chose rare en ce monde, ou, à son défaut, la résignation souriante, l'ironie consolatrice et ailée : trop d'infortunés ou de maladroits qui n'ont pas su se faire un sort suppor-

1. *La femme criminelle*, etc., p. 434.
2. *Id.*, pp. 437-438.

table, prennent l'humanité en grippe et cherchent, dans les représailles à tout hasard de la haine, d'inavouables compensations[1]

II. — La haine dans ses manifestations.

Passons en revue quelques-unes des manifestations de la haine, moins pour en approfondir l'idée que pour en montrer la fréquence.

La haine en amour. — La haine est d'apparition prévue au cours de l'amour, alors qu'on veut réduire un cœur qui ne se donne pas assez ou châtier un infidèle. « Si l'on juge l'amour par la plupart de ses effets, a dit La Rochefoucauld, il ressemble plus à la haine qu'à l'amitié. » « En effet, on frappe par amour, on tue par amour, on brûle par amour; l'amant donne des coups de couteau à la personne aimée, la maîtresse tire des coups de revolver sur son amant ou lui lance des bols de vitriol au visage. L'amour est donc bien près de la haine et la haine bien près de l'amour. On peut même dire qu'il y a de la haine dans l'amour et de l'amour dans la haine[2]. »

La haine, qui est complémentaire de l'amour, a sa racine dans l'égoïsme, dans l'amour-propre irrité. L'amour est une conquête entretenue par des victoires successives, où livraison à merci du corps et de l'âme est exigée : qu'est-ce donc quand l'être que nous pensons posséder nous échappe! L'amour est impérieux, passionné; il est jaloux, il interroge; il roucoule et il rugit, et aux caresses mêle les menaces. Il reste toujours un domaine à conquérir dans la personne aimée, une partie d'elle-même qu'elle n'a pas livrée, et des doutes à lever sur la sincérité de ses déclarations : ces deux égoïsmes qui s'affrontent n'abdiquent jamais complètement, et tandis qu'ils s'observent et s'espionnent, un éclair de haine jaillit.

Quand l'amour fait mine de s'éteindre, comment s'y prendre pour le ranimer? Est-ce qu'un peu de haine n'y servirait pas? Si fait; la haine roule des yeux de flamme, aiguise un poignard ou brandit un bâton, elle institue des débats et des querelles, bref, secoue la torpeur des deux amants qui s'assoupissaient et s'oppose à l'ennui du tête-à-tête.

La haine intervient dans le déclin de l'amour, quand on s'est trop donné et qu'on a failli perdre sa personnalité à la déverser dans une autre. Voilà qu'on se ressaisit vigoureusement. On charge d'injures celui que la veille on adorait : oh! si l'on pouvait lui faire restituer tous les baisers et les libéralités invraisemblables dont il

1. Stendhal, qui fut fort attentif aux vilains côtés de notre espèce, nous adresse le conseil suivant : « Il faut vivre à Paris, et uniquement avec les gens qui mènent joyeuse vie; ils sont heureux, et par là moins méchants. (*Leuwen.*)

a été l'indigne objet! Mais déjà un autre amour poind dans notre cœur, qui nous coûtera les mêmes illusions...

La haine en amour a surtout pour point de départ la jalousie, sujet particulièrement étudié par l'auteur que nous citions plus haut (Proal) [1].

La haine dans le mariage. — La haine a trop d'occasions de se montrer dans l'état de mariage qui dure toute la vie et enserre dans des liens étroits les personnes et les intérêts.

L'amour s'en est allé, ou peut-être n'a jamais existé : si l'esprit des conjoints n'est pas naturellement porté à l'indulgence, la vie est si difficile qu'ils vont se mettre sottement à se haïr. Afin de tomber d'accord et de s'unir, il se peut qu'ils aient commencé par se duper; ils ont triché sur leurs apports réciproques et chacun d'eux sur sa valeur foncière : que l'oubli intervienne et fasse l'effet de pardon.

On a beau être marié et dire qu'on ne fait qu'un, on n'en est pas moins deux. L'homme, forçat d'un métier, se sent surveillé par sa compagne exigeante qui lui demande compte de ses gains; il peine pour deux; jamais il ne rentre assez fatigué; jamais son ambition ne prétend assez haut. Mais le plaindre ne serait-ce pas l'inviter au relâchement et à la paresse? Mieux vaut lui faire sentir un aiguillon impitoyable, une volonté harcelante prête à le haïr.

Le mari prend position de haine vis-à-vis de sa femme : il s'est lassé d'elle; il est déçu par l'effacement rapide de sa jeunesse et de sa beauté.

Vraiment il y a trop de questions en jeu et de brandons de discorde : l'état conjugal est à souhait pour apporter avec soi le maximum de joies ou de douleurs. L'infidélité de part et d'autre est perpétuellement soupçonnée; la situation est sans issue quand la haine est au cœur de la place et les souhaits de mort se font entendre : timides et contenus au début, un jour vient où ils ne se dissimulent plus; on les formule à haute voix, on les confie à des familiers. A dissentiments égaux, la femme hait son mari et souhaite sa mort, plus que celui-ci ne veut la mort de sa femme; c'est elle qui a apporté dans le mariage le plus d'illusions et d'imagination poétique; quel revirement aux jours de déconfiture et d'amour-propre blessé? Elle est moins résistante aux heurts continus, moins distraite aussi par l'univers extérieur où s'ébat et se divertit assurément plus qu'elle son libre compagnon. Qu'il disparaisse! Le crime domestique patiemment combiné fait partie des ouvrages de femme.

1. L. Proal, *Le Crime et le Suicide passionnels*, p. 87. Paris. Felix Alcan.

La haine dans la famille. — La haine dans la famille se présente sous deux aspects : parents contre enfants, enfants contre parents.

La haine des parents contre l'enfant est un crime contre la nature : il est fréquent comme l'injustice du cœur et comme l'égoïsme et il n'est presque pas de famille où il n'y ait au moins un enfant qui ne soit haï.

Le cas le plus simple et qui met ce sentiment dans tout son jour est celui de l'enfant haï pour être né sans avoir été désiré. On dirait vraiment que c'est sa faute! D'où sort-il cet intrus, cet affreux moineau? Il est apparu un jour par surprise; quelle chance, s'il mourait! Aux soins maussades qu'on lui prodigue, on ne l'en empêche pas. Quelle insensibilité à ses appels! On jouit presque de le voir souffrir : il y a là une compensation fort goûtée. Pour lui les taloches les mieux assénées et les parts de nourriture les plus rebutantes. Le cœur humain est de pierre à ce qu'il n'aime pas, et si tôt las de s'ouvrir et de se donner! Parfois une servante ou des voisins compatissants ont pitié de l'enfant maudit et le sauvent...

Second cas. L'enfant est bien accueilli à sa naissance; le cœur des parents s'est gonflé d'orgueil; on lui fait fête; on s'en amuse, bébé-joujou qu'on enrubanne. Il se laisse pétrir à notre guise et on lui en est reconnaissant; sa passivité semble de l'amour; son don d'imitation, un hommage. Mais il grandit, comment l'en empêcher? Il passe de l'impersonnalité à la personnalité; son opposition à notre autorité se fait pressentir; il se prépare à nous juger; il s'essaie à l'insolence. Est-ce un ennemi que nous élevons? Il est possible, et certains s'emploient à le réduire par l'affection et la bonté; d'autres trouvent meilleur de haïr. Il est des parents tristement jaloux de leur enfant dès les premières subtilités de son intelligence, jaloux des amis qu'il se découvre, de ses enthousiasmes naissants, de l'éveil spontané d'une vocation qu'ils contrarieront; des parents qui le haïront pour les regards de femmes qui se fixeront sur lui. Des pères se plaignent que leur fils n'ait pas pour eux tout le respect qu'ils avaient escompté : entendez une admiration béate pour leur personne; les pères qui veulent être crus sur parole et encensés avant les célébrités du jour et de l'histoire sont bien malheureux. Entre ces deux individus, père et fils, qui sont l'expression de générations différentes, la situation est délicate : il faut être fou pour résoudre les problèmes pendants par de la haine. L'enfant haï recueille selon les circonstances des humiliations morales ou des coups : on abattra son orgueil intime, sa présomption joyeuse; il s'agit de le décourager de vivre. L'horrible

travail, et où s'anime un cœur haineux ! Ces odieux tortionnaires qui se sont donnés cette tâche parviennent parfois à leur but, mais à de pareils soucis qui sont les leurs, jugez de leur propre bonheur [1].

La haine des enfants contre les parents commence à l'heure où ceux-ci deviennent gênants et ce moment peut venir très tôt. Ils sont les maîtres, ils détiennent l'argent, disposent de la maison à leur gré : quels tyrans! Les murs de la maison domestique sont trop resserrés et la mort seule ferait de la place. Dans le chassé-croisé des conflits journaliers, les paroles blessent, les regards menacent. La vérité des sentiments éclate dans la famille où l'on s'est débarrassé des convenances et de la politesse : elle est le dernier endroit où se soit réfugiée la sincérité.

Les haines sociales. — Les haines sociales se sont-elles accrues et enferment-elles plus d'animosité qu'autrefois? Il se pourrait en raison de l'intensité croissante de la lutte pour la vie qui fait que chacun dilate le plus possible sa personnalité et l'affirme avec moins de retenue. C'est un fait d'ailleurs que les convoitises terrestres se sont enflées depuis que la science a fermé le ciel : dès lors comment ne pas haïr ceux qui plus que nous sont en possession de jouir? Quel temps plus que le nôtre a mis au jour des chants de meurtre et de guerre civile? La haine traditionnelle et invétérée du pauvre contre le riche, quelles proportions n'atteint-elle pas présentement? Ce sont deux ennemis éternels, mais qui, rapprochés par la nécessité des temps démocratiques, s'exècrent de plus en plus. Pour bien se haïr, il est bon de se rencontrer de temps en temps.

Il y a une loi de la haine à dégager sous sa forme sociale et humaine. La haine va de celui qui jouit le moins à celui qui jouit le plus; elle est l'indice d'une souffrance. Elle va du bourgeois au bohême, de l'imbécile à l'intelligent, du malade au bien portant, de la femme à l'homme, du vaincu au victorieux, et, pour faire une incursion dans la psychologie des peuples, des Allemands aux Fran-

1. Il est des enfants haïs pour des raisons particulières : leur niaiserie intellectuelle ou leur faiblesse physique; ils feront peu d'honneur à leurs parents, ou l'on redoute qu'ils soient une charge pour la famille. Stendhal nous dit de Julien Sorel : « Dès sa première jeunesse, son air extrêmement pensif et sa grande pâleur avaient donné l'idée à son père qu'il ne vivrait pas, ou qu'il vivrait pour être une charge à la famille. Objet des mépris de tous à la maison, il haïssait ses frères et son père; dans les jeux du dimanche, sur la place publique, il était toujours battu. Méprisé de tout le monde, comme un être faible... » (*Le Rouge et le Noir*).

Enfin des enfants sont détestés sans raisons, tout simplement parce qu'ils déplaisent.

çais. La haine sert de jouissance à qui n'en a pas d'autres.

La haine va de l'inférieur au supérieur. Que hait l'inférieur chez celui qui le dépasse? L'intelligence qui est arme de conquête et source de jouissances infinies, l'assurance de la personnalité, l'éducation parfaite. Il est des haines qui sont des certificats de supériorité. Impossible de fréquenter longtemps des inférieurs sans que la haine de leur part tarde à percer.

La haine sévit à tous les degrés de l'echelle sociale, de l'employé au patron, du serviteur au maître : antagonisme des intérêts, différence des habitudes et du genre de vie. Il y a conflit d'intérêts, partant hostilité naissante et commencement de haine, dans ces rapports professionnels qui mettent aux prises l'homme de métier et ses clients, un marchand et un acheteur. Questions d'argent, questions d'amour-propre, la lutte est ouverte ou sourde; on en vient aux mains.

III. — La valeur de la haine.

La haine, toujours prête à jaillir des profondeurs du cœur humain, n'est point un sentiment à recommander et la faculté de haïr n'est pas de celles qui se cultivent. Le fait primitif est la bonté, la tendance à aimer, la sympathie naturelle de l'homme pour l'homme, jusqu'au jour des déceptions inévitables et des rivalités déclarées. A vrai dire beaucoup de gens nés sous une heureuse étoile [1], ignorent la haine ou auraient honte de s'y abandonner. Elle tient l'esprit dans une agitation pénible et est torturante éminemment pour celui qui l'éprouve. Elle trouble l'appétit, le sommeil. Quelqu'un s'informait un jour auprès de Bismarck, au masque sans doute répulsif et chaviré : « Avez-vous bien dormi? — Non, répondit-il, j'ai haï toute la nuit. » Il paraît que c'était un de ses jeux coutumiers.

Toutes opinions étant soutenables on s'est plu à supposer les jouissances intimes du haineux en parturition de vengeance, et la haine serait une des bonnes raisons de tenir à l'existence. « Les raisons de tenir à cette vie à mesure qu'on y avance se font de plus en plus rares, dit Alexandre Dumas fils. Haïr son prochain doit être une des bonnes raisons d'aimer l'existence. Il y a là un aiguillon qui vous pousse sans cesse en avant et vous fait souhaiter le lendemain avec ardeur. C'est peut-être demain que celui qu'on hait souffrira. Comme on doit bien dormir avec cette belle espérance! L'amour, lui aussi, a du bon, c'est évident; d'abord il est de

1. « C'est un bonheur, une grande fortune d'être né bon. » (Joubert.)

toutes les saisons, comme dit la chanson, mais il n'est pas de tous les âges... L'amour, pour être heureux, demande à être partagé, tandis que la haine ne demande qu'à être assouvie, et l'on croit pouvoir y arriver par des moyens à la portée du premier venu. Autre avantage supérieur, la haine ne connaît pas l'infidélité; rien ne la distrait, rien ne l'écarte de son but. Elle ne connaît pas non plus la lassitude [1]..... » Ce morceau, qui est à lire en entier, sent le paradoxe et la littérature, et ne nous laisse pas convaincu. Dans la fiction comme dans la vie, les haineux qui sont les méchants ont teint de bile et triste figure. Stendhal dit de son Julien Sorel : « Il faut en convenir, le regard de Julien était atroce, sa physionomie hideuse; elle respirait le crime sans alliage : c'était l'homme malheureux en guerre avec toute la société. » Si la vie n'a d'autre but que de haïr, vaut-elle la peine d'être vécue?

Haïr, insulter, nourrir de basses rancunes, c'est au fond souffrir avant celui qu'on entend persécuter; c'est se fausser et se détraquer, c'est montrer soi grimaçant et inférieur. On est l'esclave d'un sentiment déprimant plus qu'excitant, rongeur, d'images obsédantes et violentes. Le haineux sécrète un venin qui l'empoisonne; ses vilenies retombent sur lui; il tourne à la caricature ou au monstre.

La haine est une laideur morale qui est à dissimuler; si l'on est absolument obligé de haïr quelqu'un et de lui faire la guerre, que ce soit à l'aide d'actes décisifs qu'on l'atteigne, et non par un système dangereux de grossières injures proférées en sa présence. Ce conseil est celui que nous donne Schopenhauer : « Laisser paraître de la colère ou de la haine dans ses paroles ou sur son visage, cela est inutile, dangereux, imprudent, ridicule, commun. On ne doit trahir sa colère ou sa haine que par des actes. Les animaux à sang-froid sont les seuls qui aient du venin [2] ».

Tous ceux qui ont aspiré à la vie parfaite, ou simplement à la vie voluptueuse, l'ont située dans la douceur, dans le calme, dans la sérénité. Un Marc-Aurèle, un Gœthe, un Renan, quoiqu'ils aient bien vu les faiblesses et les hontes de l'humanité, n'ont pas voulu la haïr, mais tout au plus la mépriser [3].

La haine est particulièrement sotte et laide quand elle est une revanche affolée de l'amour-propre déçu; quand on s'imagine de haïr afin de faire payer à l'univers entier, s'il est possible, des échecs mérités ou non, les disgrâces physiques ou intellectuelles

1. *Théâtre complet*, t. VII. Notes sur la *Princesse de Bagdad*.
2. *Pensées et fragments*. Tr. Bourdeau, Paris, Félix Alcan.
3. Le mépris est un état transitoire et doit mener à l'indulgence et à la pitié.

de sa personne. Elle s'ajoute alors au malheur de l'individu et l'achève.

Il faut s'opposer à la croissance de la haine, mauvaise herbe, si l'on en sent les germes tressaillir en soi. Ceux qui s'adonnent aux études désintéressées, qui vivent dans la contemplation des idées pures, ceux qui tiennent haut leur esprit et leur cœur, ne songent point tant à haïr leurs semblables; ils se détournent du siècle et des luttes de pygmées et se rangent à la compagnie des morts, s'ils ne sont point à leur aise dans celle des vivants. Un antidote plus à la portée commune, de la haine, c'est l'usage de la gaieté, la recherche des impressions agréables; à ce titre l'amusement le plus frivole a son utilité : les théâtres à pièces exhilarantes, la musique légère, les lieux de plaisir où se fabrique tant bien que mal du gros rire et de la joie, jouent un rôle social et vont à éclaircir les fronts courroucés, à dissiper les fureurs haineuses. Cette idée était chère à Renan, que ce qu'un peuple donne à la gaieté, il le prend presque toujours sur la méchanceté [1]. Rappelons, d'autre part, que la variété dans les occupations égare l'idée fixe : les haines s'enracinent mieux dans les villages que dans les villes.

Comment faut-il se comporter envers ceux qui nous haïssent? Mieux vaut s'écarter d'eux que de prétendre à les désarmer ou même à les combattre. Haïr est un besoin irrésistible chez certaines natures; rien n'en aura raison. Par un retour vengeur, il est permis de jouir de la haine qu'on inspire. Être haï est un certificat de supériorité, avons-nous dit; pas toujours, il est vrai; trop d'êtres malfaisants ou répugnants sont l'objet d'une juste exécration; mais si notre conscience nous rend témoignage, et toutes causes de la poursuite présente démêlées, si la haine qui s'attache à nos pas offre un caractère gratuit et vise notre personnalité, que nous ne pouvons changer à plaisir, ou une situation honnêtement acquise qu'on nous envie, il est doux de contempler la rage impuissante et la bave coulante de ses ennemis, et — sadisme contre sadisme — on ira jusqu'à en jouir.

La haine a cette fortune d'être un stimulant pour le talent, quand déjà il existe. Il en est qui n'auraient pas écrit s'ils n'avaient haï, qui n'auraient pas parlé avec éloquence. L'esprit, en mal d'aiguillon, s'enflamme sur des représentations forcenées que sa colère forge, et ce spectacle s'est vu que ces terribles manieurs de la satire virulente ou de l'invective passionnée, retombés à l'ordinaire de la vie, devenaient les plus doux des hommes. Tel est le fait de

1. *L'Eau de Jouvence*, acte III.

Victor Hugo qui a tiré de son cerveau seul ses merveilleux *Châtiments*, « dix mille vers d'injures, d'imprécations, d'une inspiration dantesque, monument de haine et de rancune, tel qu'il n'en existe de comparable dans aucune langue [1] ».

La haine est une arme puissante aux mains de l'ambitieux qui est aussi un bateleur, et qui s'adresse au peuple, cet éternel mécontent, qui a besoin de haïr. Tarde qui traite de la haine en sociologue s'exprime ainsi : « Les grandes fabriques de haine, aujourd'hui, ce ne sont plus les sectes religieuses, ce sont les sectes politiques, la presse politique surtout, et jamais les prédicateurs de la Ligue, jamais les moines, qui poussaient jadis à la croisade contre les Albigeois, n'ont fomenté autant de discordes que nos publicistes socialistes ou antisémitiques d'à présent, attisant les fureurs populaires, non sans raison toujours, il faut l'avouer, contre les Juifs, les banquiers, les « bourgeois [2] ».

Enfin il est bon de maintenir les droits de la haine en ce qui concerne les nations étrangères, si cette haine est le revers de notre amour pour nos compatriotes. Il faut choisir; on ne peut aimer tout le monde. Haïr l'étranger, en gros, en tant que peuples concurrents, est une excellente préparation aux luttes de l'avenir, alors que la conservation personnelle nous obligera à frapper nos ennemis dans l'ivresse de notre orgueil et de la victoire.

EMILE TARDIEU.

1. Bourdeau, *Les Maîtres de la pensée contemporaine* (Félix Alcan).
2. *La logique sociale*, p. 307-308 (Félix Alcan).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'année philosophique (15e année, 1904), publiée sous la direction de **F. Pillon**, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Félix Alcan, éditeur).

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1904, quatre mémoires importants, dont nous allons donner une brève analyse.

1° *La cohérence de la morale stoïcienne*, par G. Rodier. On a reproché aux stoïciens l'incohérence de leur morale : après Cicéron, dans les deux derniers livres du *De Finibus*, Plutarque, Juste Lipse, Madvig, Zeller a pensé que « par la théorie des préférables (προηγμένα), et en essayant d'appliquer leur doctrine au sens commun et aux conditions de la vie pratique, les stoïciens ont été amenés à faire des concessions en désaccord avec leurs principes ». Selon M. Rodier, la morale stoïcienne est exempte de telles contradictions. D'abord, de même que la théorie de la connaissance exclut l'opposition de la connaissance sensible et de la connaissance rationnelle, de même la morale stoïcienne exclut le dualisme de la nature et de la raison. On dira que le souverain bien, c'est le bonheur ; mais ce bonheur ne sera que dans ce qui est conforme à la nature, à la nécessité que l'homme doit comprendre et vouloir. De là, les paradoxes sur la valeur unique des actes du sage, sur la vertu une et simple en nature et aussi en degré. La vertu est chose intérieure, et, pour atteindre le bonheur, ne nous laissons pas éblouir par le but qui souvent ne dépend pas de nous ; il suffit d'avoir tout fait pour l'atteindre. Mais, alors, y a-t-il deux souverains biens, comme l'aurait dit Hérille de Carthage ? En réalité, il y a une fin souveraine (τέλος) réservée au sage, et une fin secondaire (ὑποτελίς) qui peut être atteinte même par ceux qui ne possèdent pas la sagesse. Au lieu de voir là, avec Cicéron, une contradiction, il faut y voir une distinction des biens qui ne concernent pas les mêmes personnes. Cf. deux textes importants : Diogène, VII, 165 ; Stobée, *Ecl.*, II, 60. Le stoïcisme tenait compte de l'infirmité humaine. C'est ainsi que la vertu, une et indivisible pour le sage, est, pour le vulgaire, subdivisée en vertus particulières et séparées : distinction qui ressemble à celle de la morale théorique et de la morale pratique.

Parmi les philosophes stoïciens, certains confondirent ces deux points de vue, au lieu de choisir entre eux; cela tient, sans doute, à ce que Chrysippe et Zénon n'avaient pas fait leur distinction aussi fortement que Parménide avait fait celle de la vérité et de l'opinion; quant à Cicéron, il était incapable de démêler ce qui était aussi embrouillé, ou bien il ne s'en est pas donné le temps. Chrysippe s'était largement préoccupé de la morale populaire; il n'en fut pas de même d'Ariston. Mais Diogène de Babylone, Antipater, Archédème pensèrent que le souverain bien consiste à accomplir tout ce qui dépend de nous pour atteindre les choses conformes à la nature. Plus tard, Panétius et Posidonius revinrent à la définition de Zénon et de Chrysippe, bien qu'il soit courant de dire que Panétius serait l'inventeur du stoïcisme mitigé. Il accentua simplement la distinction de la vertu parfaite et de la vertu populaire.

En un mot, le stoïcisme a donné lieu au développement de tendances diverses; et certains interprètes de la doctrine ont fondu en un assemblage inconsistant les définitions de plusieurs philosophes. Le guide, pris par Cicéron, a été un de ces éclectiques inintelligents. Plus tard, la pratique envahit la philosophie stoïcienne avec Sénèque, Musonius, Épictète et Marc-Aurèle; on ne s'inquiète pas des principes métaphysiques; et s'il y a des contradictions, elles ne sont pas imputables au stoïcisme lui-même.

2° *L'Union de l'âme et du corps d'après Descartes*, par O. Hamelin. La question des rapports de l'âme et du corps est particulièrement difficile pour un dualisme aussi radical que celui de Descartes. Aussi, peut-on penser que Descartes aurait admis un parallélisme, comme Malebranche, Spinoza ou Leibnitz. L'occasionalisme peut même se retrouver dans certains textes; cette théorie serait une vérité logique plus vraie qu'une vérité historique; mais si l'on interprète les textes comme ils doivent l'être, l'occasionalisme cartésien n'est pas un point d'histoire. — Quelle est donc la position de Descartes? La raison de l'union de l'âme et du corps, c'est l'existence en nous de la pensée imaginative, et surtout des sentiments; l'union entre le corps et l'âme est une notion primitive. Faut-il interpréter la pensée de Descartes dans le sens de l'idéalisme, comme l'a fait M. Liard (*Descartes*, p. 265-268)? Chercher les rapports de l'âme et du corps, c'est, en un sens, chercher les rapports de deux idées: mais ce ne serait pas une solution pour Descartes qui pense que l'étendue, est, avant tout, une chose. De même, une interprétation volontariste est inadmissible. Une seule interprétation est possible : c'est une interprétation réaliste: et elle est inspirée à Descartes par la scolastique. M. Hamelin le démontre à l'aide de textes; l'emprunt de Descartes est aussi malheureux que possible; Descartes a restauré, sous le nom d'union de l'âme et du corps, une de ces entités demi-matérielles, demi-spirituelles qu'il avait dénoncées chez les scolastiques: et ce troisième ordre de choses constitué par l'union des deux réalités ne peut être qu'un

nom. Voilà pourquoi les historiens ont négligé, chez Descartes, ces déclarations scolastiques, et qu'ils en ont fait un occasionaliste.

3° *La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : aséité ou existence nécessaire*, par F. PILLON. M. Pillon continue l'étude des attributs de Dieu, et la critique opposée par Bayle à la théologie cartésienne. C'est une occasion, pour l'auteur de ce savant mémoire, de résumer toutes les polémiques auxquelles a donné lieu la question de l'aséité ou existence par soi, caractère inséparablement lié à la perfection, et de justifier l'idéalisme subjectif.

L'aséité peut être prise en deux sens. Dans le sens positif, elle signifie que l'être, existant par soi, est réellement la cause de soi-même; au sens négatif, elle se réduit à la simple exclusion de l'existence par autrui. L'aséité positive implique contradiction, comme Catérus essayait de le démontrer à Descartes; et de l'aséité négative on ne peut déduire logiquement l'infinie perfection de l'être qui la possède. Pourquoi n'appartiendrait-elle pas à des êtres imparfaits, par exemple à la substance étendue? puisque cette aséité négative (existence de fait et sans cause de quelque être par lequel les autres existent), reste toujours avec son caractère de principe *constitutif* de l'esprit. L'aséité est-elle liée à la perfection de conscience, et ne peut-elle appartenir à quelque chose d'imparfait? En face de ce problème, Bayle conclut au scepticisme, tandis que Clarke liait l'aséité de Dieu à celle de l'espace, puisqu'il y avait, selon lui, entre les deux, le rapport de la substance à l'attribut. Butler pensait qu'il n'est rien dont l'aséité s'impose plus à la pensée que celle de l'espace: idée reprise par Spencer, par Littré dans un fragment souvent cité: quand on admet la réalité objective de l'espace, on est conduit à en faire un être-principe, un Dieu. La question de l'origine de l'espace paraît absurde à des philosophes comme Parménide, Spinoza, Spencer: elle ne prend un sens légitime que pour les penseurs convaincus de son idéalité. Si Bayle avait songé à cette hypothèse, il serait sorti de son doute; il aurait même pu la reconnaître dans l'étendue intelligible de Malebranche, qui n'est en Dieu qu'une idée. — Mais, cette idée, fait-elle nécessairement partie des lois nécessaires de la pensée divine? Il est permis d'en douter, surtout si l'on se reporte à l'esthétique transcendentale, et si l'on doit maintenir, pour l'espace, la distinction que Kant avait établie entre les formes de la sensibilité et les catégories, distinction que Renouvier, selon M. Pillon, a eu le tort de supprimer. Kant aussi a eu le tort d'attribuer la même subjectivité au temps et à l'espace, et, en mettant ainsi les noumènes hors de l'un et hors de l'autre, d'enlever toute réalité, même aux objets de l'observation intérieure. Et l'idée d'espace doit être regardée comme contingente au même titre que les sens et l'organisation des êtres vivants. Elle n'est donc pas un attribut nécessaire du premier être; c'est une libre création de l'Esprit Suprême; elle dépend des lois de notre sensibilité, qui pourrait être constituée sur un autre plan, car elles sont établies par

un acte de libre création. — Après cette longue et curieuse discussion, M. Pillon en entreprend une autre, relative à l'atomisme; car, si Bayle avait eu moins de tendance vers le scepticisme, c'est à l'atomisme qu'il serait allé. Comme les atomes de Démocrite sont, à ses yeux, des causes premières incomplètes, comme il faudrait leur attribuer toutes les propriétés nécessaires à l'action causatrice d'où est sorti le monde, Bayle annonce ainsi l'atomisme vitaliste et psychique soutenu, au XIXe siècle, par Charles Lemaire et Madame C. Royer. Mais il est impossible d'admettre cet athéisme pluraliste, et l'aséité des éléments matériels, si l'on songe à la subjectivité de l'étendue, si l'on se rappelle que, suivant la critique idéaliste de Leibnitz, Berkeley, Kant, Renouvier, l'espace et la matière ne sont que des produits de la sensibilité, et non des principes premiers. Une seule question est alors légitime : d'où viennent la sensibilité et l'imagination visuelle et tactile qui produisent l'espace? d'où viennent les êtres doués de cette sensibilité, les monades? Des penseurs, professant l'athéisme pluraliste, comme Proudhon, soutiendront que les consciences inférieures ne sont pas produites par une conscience suprême parfaite, et qu'elles sont sans cause. — La conclusion où nous amène cette discussion est celle-ci, bien précise : Si l'espace, envisagé comme réel, a pu être pris comme cause première, l'idéalisme subjectif détruit cette illusion; et il rend aux preuves cosmologiques et téléologiques la valeur et la force que leur avait enlevées la Dialectique transcendentale.

4° *La logique du sentiment*, par L. Dauriac. En étudiant le livre de M. Ribot, M. Dauriac commence par écrire une « préface » à ce livre, et il discute la valeur de la logique formelle. Prenant comme exemples les absurdités et les sophismes auxquels aboutit l'usage exclusif du raisonnement formel, M. Dauriac montre, avec M. Ribot, que la logique des concepts suppose tout un travail préparatoire dont les origines plongent dans la vie animale; « la logique formelle est un produit longuement élaboré de la vie mentale intellectuelle et sensible ». Loin de s'immobiliser dans le pur formalisme, contraire, d'ailleurs, à la vraie tradition, la logique doit se renouveler par la psychologie. — Quand on parle d'une logique du sentiment, on dit que nous raisonnons sous l'influence du sentiment avec une matière différente de celle dont se sert l'entendement; et ces raisonnements ont pour éléments, comme l'a montré M. Ribot, des concepts véritables. En fait, chez l'enfant, la logique affective précède l'autre, puisqu'il s'agit, pour lui, de justifier ses désirs ou ses croyances; et ne sera-ce pas là la seule logique qu'appliquent la plupart des hommes? La matière de la logique sentimentale, ce seront les notions d'origine politique, sociale, religieuse; combien de fois, même, les notions scientifiques se mélangent aux faits affectifs! Quant à la forme, il est difficile de classer ces raisonnements, qui sont aussi nombreux que les variétés de la vie même. En suivant M. Ribot, M. Dauriac étudie les formes secondaires du raisonnement affectif, qui sont : le raison-

nement passionnel, inconscient, imaginatif, justificatif, mixte ou composite.

La bibliographie philosophique contient les comptes rendus de quatre-vingt-dix ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1904 : elle forme la moitié du volume : elle est due à M. Pillon et à M. Dauriac.

JULES DELVAILLE.

A. Bellanger. — LES CONCEPTS DE CAUSE ET L'ACTIVITÉ INTENTIONNELLE DE L'ESPRIT. 1 vol. in. 8°, VIII-238 p. Paris, Félix Alcan, 1904.

Dans un ouvrage bien ordonné, d'une lecture facile et agréable, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté des lettres de l'université de Poitiers, M. A. Bellanger s'est proposé 1° de faire connaître les diverses formes que l'idée de cause a revêtues simultanément ou successivement au cours de l'histoire, 2° d'expliquer l'origine et les variations de ce concept, ou plutôt de ces concepts, au moyen d'un principe unique qui est l'intérêt, l'intérêt entendu dans un sens très général, car il y a un intérêt spéculatif, un intérêt moral et religieux, comme il y a un intérêt pratique. D'après l'auteur, on peut ramener à six les éléments qui se retrouvent ensemble ou séparément dans les divers concepts de cause successivemeut formés : 1° l'idée d'antécédent constant, 2° l'idée d'antécédent suffisant, 3° l'idée d'antécédent substantiel, 4° l'idée d'action, 5° l'idée d'activité intentionnelle, 6° l'idée d'une relation spatiale entre la cause et l'effet. Le principe de l'utilité, de l'intérêt, suffirait à expliquer l'apparition de chacun de ces éléments et le rôle, effacé ou prépondérant, qu'ils ont joué tour à tour dans la constitution du concept de causalité. Ainsi c'est l'intérêt pratique, plus ou moins obscurément senti, qui contraint en quelque sorte l'enfant, comme aussi le primitif, à remarquer certaines séquences invariables dont la connaissance est particulièrement utile. C'est l'intérêt pratique qui a conduit l'homme à prendre conscience, dans l'effort, de son activité propre, parce que le sentiment de tension musculaire est « extrêmement utile et même indispensable » (p. 27). De même c'est encore l'intérêt pratique qui a provoqué l'extension de cette idée d'activité aux êtres animés et aux choses parce que « l'idée d'une cause même libre permet en quelque façon de prévoir et d'agir... elle a des habitudes que le primitif examine avec soin et apprend vite à connaître. On peut même, par violence ou par persuasion, esperer s'en rendre maître, l'avoir à son service » (p. 31). Plus tard c'est l'intérêt, spéculatif et non plus pratique, qui a déterminé l'universalisation des concepts de cause libre, de cause fatale, de cause nécessaire, parce que ces trois concepts universalisés « favorisent à des degrés divers l'établissement de la connaissance scientifique » (p. 125). C'est enfin la prédominance tantôt de l'intérêt spéculatif, tantôt de l'intérêt moral et religieux qui explique la préférence,

accordée soit au mécanisme, soit au finalisme ; soit à l'infinitisme, soit au finitisme ; soit au déterminisme, soit à la contingence et à la liberté.

De tout cela il semble résulter que pour chacun de nous la cause est en définitive ce que nous voulons qu'elle soit : « les concepts de cause sont faits par nous et pour nous, sous la poussée de besoins pratiques, ou avec la préoccupation constante de réaliser un idéal scientifique. Entre toutes les formes qu'il pouvait concevoir l'esprit en a choisi quelques-unes, non parce qu'elles sont vraies, mais en raison de leur utilité » (p. 233). La conclusion ne semble donc pouvoir être que sceptique. Cependant l'auteur, proposant une certaine théorie, singulièrement vague d'ailleurs, intermédiaire, suivant lui, entre l'Empirisme et l'Innéisme (?), se réfugie dans l'hypothèse de je ne sais quel accord, quelle harmonie préétablie entre l'instinct et la raison (?), et a foi dans une conciliation finale des divers concepts de causalité, que l'avenir, grâce aux progrès de la recherche scientifique, est chargé de réaliser (p. 238).

Certes on ne peut qu'applaudir sincèrement à la tentative de M. Bellanger : il importe en effet grandement à la psychologie, comme à toute métaphysique qui voudra se constituer sur une base scientifique, de déterminer rigoureusement l'origine et l'évolution des concepts qui, comme ceux de cause, de substance, de beau, de bien, régissent et dominent la pensée humaine. On peut douter toutefois que l'auteur, malgré d'heureux détails et nombre de remarques ingénieuses, ait entièrement réussi dans son entreprise. Son exposé historique, fragmentaire et discontinu, ne présente pas toute l'exactitude que l'on était en droit d'attendre. Il a eu tort, ce me semble, d'attribuer à l'idée de succession constante, quoique primitive, une place dans la conception que les hommes se sont faite originellement de la causalité. En dépit de Hume et de ses successeurs, la constatation de séquences invariables, même relativement nombreuses, aurait été impuissante par elle-même à faire naître l'idée de cause. En fait on n'a jamais considéré la nuit comme la cause du jour, l'hiver comme la cause du printemps, la jeunesse comme la cause de la vieillesse ; et dans les plus anciennes cosmogonies de la philosophie grecque la cause du déroulement des phénomènes (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), immanente ou transitive, n'est jamais identifiée avec l'un quelconque des termes de la série : c'est le destin, l'amour et la haine, la concorde et la discorde, le νοῦς pour les phénomènes cosmiques, l'âme pour les faits psychiques et psycho-physiologiques. La forme type primitive de la causalité est incontestablement la cause active, principe de mouvement, non pas libre (l'idée de liberté est postérieure), ni absolument fatale, mais spontanée et toujours plus ou moins capricieuse. C'est de cette conception particulière de la cause que procède le principe de causalité sous la forme qu'il a universellement revêtue pendant de longs siècles et qu'il revêt aujourd'hui encore chez la très grande majorité des

hommes. Quant au principe de loi naturelle qui correspond à l'idée de succession constante, son origine est de beaucoup postérieure : il est demeuré longtemps subordonné au principe de causalité et n'a eu d'abord qu'une application restreinte aux phénomènes astronomiques dont on a observé de bonne heure avec admiration la constance et la régularité. Il aurait été intéressant de montrer exactement comment s'est produite au cours des âges la compénétration, d'abord partielle, des concepts, primitivement opposés, de cause active et de succession constante, et comment cette compénétration, grâce en particulier à la distinction des causes secondes et de la cause première déclarée progressivement seule efficace (Descartes, Malebranche, Berkeley), a eu pour terme extrême, dans l'école positiviste, le triomphe de l'idée de séquence invariable sur l'idée de cause active, sans que ce triomphe puisse être considéré comme définitif, ainsi qu'en témoigne la persistance des idées de force et d'activité dans des doctrines d'un caractère éminemment scientifique, comme celle d'Herbert Spencer.

D'autre part le principe d'utilité (intérêt pratique, intérêt spéculatif, intérêt moral et religieux) invoqué par M. Bellanger pour expliquer l'origine et les transformations du concept, ou plutôt des concepts de cause, ne semble pas avoir joué en réalité le rôle prépondérant et exclusif que lui attribue l'auteur. Sans aucun doute l'homme aurait constaté des séquences invariables et pris conscience de son énergie propre alors même que l'intérêt ne l'y eût pas poussé : le mécanisme psychique suffit pour expliquer la formation de l'idée de liaison nécessaire et de l'idée de cause active et leur compénétration, comme aussi pour rendre compte de l'universalisation de ces concepts qui a eu pour conséquence la constitution du principe de causalité et ultérieurement du principe de loi naturelle. Quant à la préférence accordée, suivant les individus, au concept de cause libre, ou au concept de cause fatale, ou au concept de cause nécessaire, au mécanisme ou au finalisme, au déterminisme ou à la contingence, elle est le résultat de certains états d'âme qui dépendent eux-mêmes soit de l'éducation, c'est-à-dire d'expériences ancestrales, soit d'habitudes d'esprit contractées au cours de l'expérience individuelle, de telle sorte qu'elle relève en dernière analyse du mécanisme pur. La conclusion c'est que les divers concepts de cause ne sont point des créations plus ou moins arbitraires « de l'activité intentionnelle de l'esprit », mais des produits nécessaires de l'action incessante des choses sur la pensée, ce qui leur confère, au moins sous la forme définitive vers laquelle ils tendent, une réelle valeur objective.

M. Mauxion.

Motora. — An essay on eastern philosophy, in-8, Leipzig, Voigtlander.

Cet opuscule de 32 pages, dont l'auteur est professeur de psychologie

à l'université de Tokio, est intéressant et écrit avec clarté. Son but principal, comme d'ailleurs l'indique le second titre, est « l'idée du moi dans la philosophie orientale ». Il comprend sous cette dernière dénomination l'Inde, la Chine et le Japon.

Si dans l'évolution des êtres organiques, le « principe de l'isolement » est l'un des facteurs qui produisent les nouvelles espèces, on peut voir aussi ce principe agir sur la philosophie orientale qui a été isolée des philosophies de l'Occident. Au contraire, un courant de propagande s'est établi de l'Inde vers la Chine par le bouddhisme qui plus tard a envoyé ses missionnaires jusqu'au Japon. (On sait que sa métaphysique a été empruntée à la philosophie indoue.) Ces trois pays n'en ont pas moins conservé leurs caractères propres dans la spéculation philosophique.

La vérité, que les philosophes essayent de trouver, n'est pas simple, mais plutôt complexe et d'aspects variés; en tout cas, on peut affirmer que le mécanisme psychique qui la reçoit n'est pas simple: mais, comme dit un philosophe bouddhiste : « Les nombreux sentiers qui conduisent au sommet de la montagne sont éclairés par une seule et même lune brillant sur nos têtes ». On peut en voir un exemple dans la comparaison entre la logique formelle d'Aristote et celle des Hindous. L'auteur compare les deux types connus : le Syllogisme occidental avec ses trois propositions et le Syllogisme oriental avec ses quatre propositions dont la dernière, l'exemple, est considérée comme fondamentale dans la logique hindoue.

De même, en psychologie, les divisions du bouddhisme ne sont pas celles des Européens et elles diffèrent aussi de celles de Confucius: mais les Orientaux s'accordent surtout à étudier l'idée concrète et pratique du moi. C'est à elle que M. Motora consacre presque exclusivement son travail, en faisant remarquer avec raison « que l'étude des systèmes de la philosophie orientale ne satisfait pas seulement notre curiosité, mais contribue pour quelque chose à l'étude de la nature humaine et à la méthode pour l'étudier ».

L'idée du moi dans les philosophies chinoises n'est que brièvement indiquée. Les divergences se rapportent surtout à la nature morale de l'homme. A l'origine sous sa forme innée, est-elle foncièrement bonne, foncièrement mauvaise ou neutre? Les trois réponses ont été données par les diverses écoles de la Chine. Un grand philosophe, Schou-chi, influencé par le bouddhisme, en est venu à la distinction de deux éléments dans la nature humaine : ce qui est originel et ne peut être affecté par les influences extérieures; la disposition, qui dépend des circonstances. Il faut bien avouer que le premier élément ressemble fort au « caractère intelligible » des Occidentaux.

Mais l'auteur s'attache spécialement à la théorie du moi, telle qu'elle se rencontre dans une secte bouddhique appelée *Zen* : elle est due à Dharma, qui la répandit en Chine d'où plus tard elle pénétra dans le Japon.

Le bouddhisme divise l'esprit en deux parties; l'une qui ne change jamais, qui n'est pas produite et par conséquent ne peut périr, l'autre qui change, est produite et doit périr. Celle-ci se divise en 7 parties principales : les cinq sens, la conscience et le sentiment du moi. Lorsque le changeant et le non changeant se combinent, il se produit *l'Arayashiki* : la conscience permanente. Ce qui est propre à la secte *Zen* « c'est une méthode unique et très instructive de considérer l'esprit, qui consiste à supprimer toute représentation pour ne laisser que le moi pur ». C'est une sorte d'étude expérimentale qui se fait dans certaines conditions et qui produit un état dont l'esprit n'avait eu auparavant aucune expérience.

Ici je laisse parler l'auteur lui-même : « J'ai passé une semaine dans un monastère *Zen* pour voir si je pourrais éprouver cet état d'esprit, en partie par un sentiment de curiosité, en partie pour faire une étude psychologique. Je tirai de cette semaine bien plus d'avantages que je n'attendais : ce fut quelque chose d'entièrement nouveau dans mon expérience. Si je compare la psychologie que j'avais apprise jusqu'alors à une surface plane, cette expérience ressemblait à une troisième dimension ».

Il y a deux modes de dressage pour arriver à l'état originel de l'esprit par la suppression des représentations et des images. La première consiste dans un repos absolu où l'on attend que l'illumination vienne. Le second suppose aussi le repos; le maître donne au novice une question à forme énigmatique et il attend qu'il la résolve de lui-même, « ce qui est indiqué non seulement par une explication verbale, mais par l'attitude même de tout son corps ». A ce moment, l'homme non seulement comprend, mais devient la pure activité de l'esprit.

D'après le bouddhisme, le vrai moi est cette pure activité sans représentation et qui dépasse toute représentation empirique, quoique l'on puisse en approcher empiriquement. L'expérience de l'école *Zen* nous suggère que nous pouvons avoir une expérience directe de l'énergie. D'un autre côté, la psychologie moderne dit que nous avons un sentiment de tension produit par l'effort musculaire. Ce sentiment correspond-il exactement à ce que l'école *Zen* appelle une expérience directe?

C'est sur la nature et la portée de ce sentiment, comme révélateur de l'activité pure, que l'auteur insiste dans la suite de son travail. Comme il le fait remarquer, cet état de l'esprit est l'antithèse complète de ce qui est supposé par l'associationisme; puisque, pour le *Zen*, le véritable état de l'esprit, c'est le sujet pur sans aucun objet, tandis que, pour les autres, c'est une série d'états sans sujet. La philosophie *Zen* ne nie pas tout objet nécessairement, mais simplement à titre de procédé pour ramener l'homme à son état soi-disant originel. Motora fait aussi remarquer que le caractère de cette doctrine reflète le milieu dans lequel elle est née — vie monastique, isolement de la vie

sociale, ignorance des sciences physiques — mais il n'est pas une conséquence de la philosophie *Zen* comme telle.

Nous n'essaierons pas d'exposer l'étude sur le sujet dans son rapport avec l'objet; il agit sous une double forme : il perçoit, il exerce une fonction de sélection. L'auteur s'attache surtout à établir que la conscience n'appartient exclusivement ni à une action centrale ni à une action périphérique, mais qu'elle est le résultat de l'intervention des deux. La psychologie moderne est unanime à considérer l'activité psychique comme plus étendue que celle de la conscience. Pour désigner toutes les activités psychiques dans leurs formes les plus générales, l'auteur adopte le terme « réalité psychique ». Elle est très simple, mais elle est en même temps le germe du futur développement psychique. L'impulsion (*Trieb*) est l'un de ses aspects ; mais elle doit avoir aussi un aspect interne : celui du plaisir et de la peine : dans l'état primitif de la réalité psychique, c'est l'aspect affectif qui a le rôle prépondérant et même il constitue seul le stade du premier âge; plus tard il atteint l'aspect cognitif, quand les conditions organiques de la conscience sont remplies. Mais il y a un autre problème plus important à considérer.

Dans toute philosopie, orientale ou occidentale, on a observé l'esprit humain, subjectivement ou objectivement. La méthode *Zen* fait prévaloir, comme on l'a vu, la position subjective; mais le sujet ne pouvant observer que les parties objectives de l'esprit et ne pouvant s'observer lui-même, il ne peut se produire qu'une illumination partielle. Cela vient de ce que l'on tient comme trop sérieuse et définitive la division de l'esprit en deux (sujet, objet); ce qui est la conséquence naturelle de cette opinion prévalant en Europe : que la connaissance est la fonction fondamentale de l'esprit. Pour la philosophie *Zen*, au contraire, elle n'est qu'un simple aspect de notre activité. Le bouddhisme va encore plus loin : il admet le *Shin-nyo* (le fait vrai), qui est absolument sans changement et qui forme l'*Arayashiki*, qui est soumis au changement. Le *Shin-nyo* est la véritable essence du moi. C'est une conception philosophique, mais directement éprouvée, elle forme l'essence de la religion et cette expérience directe est non une hypothèse mais une réalité : c'est l'existence éternelle et immuable. Aussi dit-on qu'il a deux sens : l'un vide parce que l'être ultime est innommable, l'autre non vide parcequ'il a son existence propre et possède des qualités. Lorsque nous sommes devenus *Shin-nyo*, nous sommes devenus Bouddhas.

Pour conclure, d'après cette doctrine orientale, le sentiment et la volonté de vivre sont plus originels que l'intelligence, et réaliser cette nature originelle du *Shin-nyo* est le but du bouddhisme.

TH. RIBOT.

G. Heymans. — Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. — 1 vol. in-8°, vi-348 p., Leipzig, I. A. Barth, 1905.

Construire une métaphysique sur la base de l'expérience, voilà certes une tentative séduisante, mais qui ne laisse pas d'inspirer certaines inquiétudes à ceux-là même qui sont le moins résignés à se contenter des résultats immédiats de la science positive. Il est vrai que M. Heymans atténue dans une certaine mesure les difficultés de la tâche qu'il se propose par la définition même qu'il donne de la métaphysique. Elle n'est plus pour lui « la science de l'absolu » ; elle est « la science qui a pour but d'arriver à une connaissance du monde aussi complète et aussi peu relative que possible » (p. 1). Dès lors il n'est plus nécessaire de la constituer tout entière d'un seul coup : elle devient susceptible d'un développement continu, comme les autres sciences, auxquelles d'ailleurs elle se rattache étroitement. Ce n'est pas cependant la philosophie au sens où l'entend Auguste Comte : elle a en réalité des espérances plus longues et des visées plus ambitieuses, comme on va le voir par la suite.

Pour trouver le point de départ de la métaphysique ainsi conçue, M. Heymans examine dans une ordre méthodique les divers systèmes régnants, dans lesquels il voit les stades successifs que parcourt en fait ou doit parcourir logiquement la pensée philosophique. Le réalisme vulgaire conduit au réalisme philosophique; celui-ci mène tout droit au matérialisme; le matérialisme, incapable de satisfaire longtemps l'esprit, mène à la théorie de deux séries parallèles de phénomènes, manifestations d'un même principe inconnaissable; l'agnosticisme prépare le phénoménisme positiviste et, celui-ci a pour terme logique le scepticisme absolu. L'esprit abandonne ainsi successivement sa foi en un monde coloré, sonore, etc., en l'âme et en Dieu, puis sa conception d'un monde d'atomes régi par le mécanisme pur, finalement sa croyance à l'existence d'autres consciences et même de son propre passé. J'arrive à cette conclusion que je ne peux rien connaître en dehors de ce qui m'est donné actuellement dans ma propre conscience (VI, p. 218).

Mais comment sortir de cet état de doute absolu où la science elle-même s'évanouit avec la métaphysique? Au moyen du principe de causalité qui joue, chez M. Heymans, le rôle de *deus ex machina*? Ce principe s'impose à la pensée avec une force irrésistible, grâce à son évidence immédiate et l'expérience qui serait impuissante à le fonder suffit du moins pour le confirmer. Ce principe n'a-t-il qu'une valeur purement subjective, comme l'affirme le Positivisme, ou faut-il lui accorder une valeur transcendante? L'auteur se déclare pour cette seconde hypothèse en vertu d'une argumentation qui s'appuie en définitive sur le caractère essentiellement rationnel de la pensée, et peut ainsi en conclure l'existence réelle d'un monde dont il se réserve de déterminer ultérieurement la nature avec autant de précision que la question le comporte (VI, p. 227). Pour arriver à cette détermina-

tion il considère les deux séries parallèles constituées d'une part par les processus psychiques, d'autre part par les processus cérébraux, et régies l'une et l'autre par la loi de causalité. Suivant lui, les faits psychiques précéderaient toujours, si peu que ce soit, les phénomènes cérébraux correspondants, d'où l'on peut inférer, en vertu des méthodes scientifiques, que les premiers sont causes des seconds (ch. VI, § 31, p. 230-31). Si l'on remarque alors que les processus cérébraux supposent pour être perçus un spectateur idéal, on verra apparaître la conclusion de l'auteur, à savoir que les faits cérébraux ne sont en définitive que des faits psychiques qui ont leur condition dans d'autres faits psychiques. De là le *Monisme psychique*, doctrine que M. Heymans pense avoir solidement établie. Nous ne pouvons entrer dans le détail de son argumentation, ingénieuse et soigneusement élaborée, mais dont les propositions fondamentales, indiquées plus haut, constituent à notre avis autant de pétitions de principes. Il nous suffira de résumer brièvement le système ainsi que les considérations complémentaires que l'auteur lui-même nous donne comme hypothétiques, mais comme susceptibles néanmoins d'être confirmées par les progrès ultérieurs de la recherche scientifique.

Le psychique est la réalité dont le physique ne constitue qu'une expression, qu'une traduction provisoire; les consciences individuelles sont des fragments, des découpures de ce psychique à des degrés divers d'organisation et de concentration. La conscience en effet n'est pas l'apanage exclusif de l'humanité : il y a une conscience de l'animal, même de l'animal inférieur; il y a une conscience de la plante, une conscience du globe terrestre et des astres, suivant une hypothèse déjà émise par Fechner et qui n'offre au fond rien d'invraisemblable, malgré son apparence paradoxale (ch. VI, § 38, p. 311). Maintenant cette conception d'un monde psychique substitué à l'univers étendu des physiciens constitue-t-elle le terme ultime auquel la réflexion philosophique est obligée de s'arrêter ou n'a-t-elle elle-même qu'une valeur provisoire et relative? Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Si l'on considère que le temps présente les mêmes caractères généraux que l'espace on en arrive aisément à ne voir en lui comme en l'espace lui-même qu'une forme de la pensée et à concevoir une réalité extra-temporelle dont il est à vrai dire impossible de nous faire une idée à cause de l'impuissance même où nous sommes de nous débarrasser de la forme de temps (ch. VII, § 39, p. 322 et suiv.). C'est ainsi qu'au terme du développement du *Monisme psychique* nous retrouvons les affirmations essentielles du Criticisme, dont l'influence domine manifestement la pensée de l'auteur et imprime à ses investigations leur direction particulière. Cette même influence se retrouve dans la conception que M. Heymans se fait de la morale, qui repose, selon lui, sur des principes immédiatement évidents au même titre que le principe de causalité (ch. VIII, § 41, p. 336 sqq.). Toutefois le système ne maintient point aux *postulats de la raison pratique* la

valeur que leur accordait Kant : Dieu y perd sa personnalité, la conscience individuelle son immortalité, et la liberté ne s'y retrouve que sous une forme singulièrement énigmatique.

Pour conclure, l'étude, d'ailleurs fort bien conduite, de M. Heymans, est beaucoup moins, ce semble, un effort impartial pour édifier sur la base de l'expérience la métaphysique que celle-ci peut légitimement comporter, qu'une tentative intéressante et ingénieuse pour accommoder les résultats de la science positive aux principes fondamentaux du Criticisme, déjà impliqués dans la théorie de la connaissance qui préside à la constitution de la doctrine.

M. Mauxion.

Branislav Petronievics. — Principien der Metaphysik. — *Erster Band, mit einem Anhang* : *Elemente der neuen Geometrie*, in-8°, 444 p. — Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. 1904.

La mathématique ordinaire pose l'infini ; la philosophie le repousse : de là naît un conflit que l'auteur veut faire cesser, en montrant que les mathématiciens se sont mépris jusqu'ici sur la nature de l'espace, et qu'il est temps de construire une géométrie nouvelle qui exclue radicalement le continu et l'infini. Il n'est pas le premier à suivre cette voie. Une école arabe célèbre a voulu déjà considérer les lignes comme discontinues et formées de points. (Comment l'auteur ne mentionne-t-il pas, bien avant les Arabes, l'atomisme spatial des Pythagoriciens que nous fait connaître Aristote ?) Giordano Bruno a fait la même tentative, et l'a poussée plus loin. Les Arabes s'étaient arrêtés devant la difficulté que pose la diagonale du carré, plus grande que le côté et incommensurable avec lui. Puis, Giordano Bruno se débarrasse d'abord de la vieille objection, d'après laquelle deux points ne sauraient être en contact sans se confondre l'un avec l'autre. Pour lui, il y a deux sortes de points, les points minima, qui sont les plus petits éléments d'espace, et les points limites, par l'intermédiaire desquels se touchent les premiers : les premiers seuls ont une existence réelle et sont des unités; les autres sont des zéros. Et quant à la difficulté de la diagonale du carré, Bruno la résout en supposant que les points de la diagonale sont plus éloignés les uns des autres que ceux du côté, et que la diagonale ne représente pas une droite réelle. C'est là sans doute l'idée qui a tenté notre auteur, c'est celle en tous cas qui, avec quelques modifications, le guidera dans sa construction de la géométrie nouvelle. Il convient d'ailleurs qu'en excluant l'infini et, avec lui, les méthodes infinitésimales, cette géométrie nouvelle se privera de quelques modes de démonstration fort commodes ; mais, en revanche, outre qu'elle sera plus vraie, elle aura aussi quelques avantages de méthode : en particulier elle se passera du mouvement, l'égalité des figures résultant de leur structure même, et non plus de la possibilité du transport de l'une sur l'autre ; elle donnera des définitions précises

de certains éléments comme droite, direction, etc., si difficiles à définir dans la géométrie ordinaire, etc.

Après ces réflexions générales qui nous font connaître le but essentiel de l'auteur, nous entrons avec lui dans des considérations proprement métaphysiques. Car ce n'est pas tant œuvre de mathématicien qu'il veut faire que de philosophe. Il essaie en réalité de constituer une métaphysique, et il rencontre sur son chemin, dans l'étude des catégories formelles de la pensée, les problèmes du temps et de l'espace; avec l'espace il est tout naturellement amené à poser les fondements de la géométrie. L'espace et le temps ne sont ni des choses réelles, ni des formes subjectives d'intuition; ce sont des rapports réels de position et de succession des choses. Leur caractère essentiel est d'être constitués par des éléments irréductibles. Pour le temps, nous avons une connaissance empirique directe de l'instant indivisible dans *le moment présent*. Cette connaissance empirique directe manque pour l'espace; mais, pour l'un et pour l'autre, les nécessités logiques, les contradictions de l'infini réalisé, etc., suffisent à exclure le continu; en même temps d'ailleurs que les mêmes arguments conduisent à l'affirmation des thèses de Kant et au rejet des antithèses, en ce qui concerne le commencement du Monde, et la limitation de l'étendue de l'univers.

Si on laisse de côté la forme sous laquelle ces discussions sont présentées, et la terminologie propre de l'auteur, on est souvent frappé de la ressemblance qu'offrent les idées avec celles de Ch. Renouvier. Sauf que celui-ci est plus criticiste, dans ses définitions de l'espace et du temps, ce qui l'amène à conserver et même à défendre contre toute attaque la géométrie courante, on peut très bien dire qu'il a consacré pendant cinquante ans une bonne part de ses forces à combattre la chimère du continu et de l'infini, et qu'il serait parvenu à faire accepter sur bien des points des conclusions analogues à celles de notre auteur,... si elles étaient vraiment acceptables. Je ne reviendrai pas d'ailleurs, quant au fond, sur des discussions qui ont tenu tant de place dans la littérature philosophique, notamment en France, depuis une quinzaine d'années. J'aime mieux donner, en citant à peu près l'auteur lui-même, une idée de la géométrie nouvelle à laquelle il croit pouvoir faire aboutir toute sa métaphysique.

Le point est l'élément d'espace indivisible, l'atome d'espace. Il y a les points réels, ayant un contenu, et les points vides, irréels. Deux points réels se touchent, s'ils ne sont séparés par aucun point de même espèce. Leur contact est immédiat et réel, s'il y a entre eux exactement un point vide; il est imaginaire si l'intervalle qui les sépare est autre chose qu'un point vide. L'espace est *non élargi* si les points qui le forment ont tous des contacts réels et immédiats; il est *élargi* (ausgebreitet au contraire si les points qui le forment n'ont pas un contact immédiat.

Le rapport de deux points qui se suivent s'appelle *direction*: l'un

est dit être *avant* l'autre, celui-ci *après* le premier. Une ligne est un système de points qui se touchent deux à deux. La droite, ou espace à une dimension, est une ligne telle que chaque point ne touche qu'un point placé avant lui. La ligne la plus simple, ou droite élémentaire, est formée par deux points qui se touchent; elle est réelle si le contact est immédiat ou réel, imaginaire si le contact est imaginaire. Une ligne est à son tour réelle ou imaginaire selon qu'elle est formée d'éléments de droite réels ou imaginaires. Deux droites sont de même espèce ou d'espèce différente suivant qu'elles sont formées d'éléments de droite de même espèce ou d'espèce différente....

Ces premières définitions fondamentales donnent une idée suffisante de la position de l'auteur : sur elles il échafaude une construction systématique de théorèmes. La principale différence avec la géométrie ordinaire, outre l'exclusion du continu, sera la distinction radicale de deux espèces de droites. En particulier, on le devine, la diagonale et le côté du carré seront de structure absolument hétérogène.

L'auteur déclare quelque part (p. 280) qu'une géométrie où les lignes irrationnelles ne diffèrent pas des rationnelles est fausse par cela même: l'irrationalité est le meilleur argument, dit-il, en faveur de la géométrie discontinue. A notre tour, nous dirons qu'une géométrie qui rompt avec l'homogénéité de l'espace, et se trouve lier la nature propre de ses lignes à celle des symboles arithmétiques par lesquels on essaie de les exprimer; qu'une semblable géométrie peut témoigner de beaucoup d'ingéniosité et même en un sens de beaucoup de logique : elle n'a aucune chance de devenir autre chose pour la raison humaine qu'une singulière curiosité.

G. M.

II. — Théorie de la connaissance.

Dr **Ernst Schrader**. — Elemente der Psychologie des Urteils. — Volume I : *Analyse du jugement*, Leipzig, Barth, 1905, 222 p.

Le volume qui va être analysé ici : *Analyse du jugement*, a été précédé d'une introduction, parue en 1903 : *Les bases de la psychologie du jugement*, et sera bientôt suivi d'un second volume qui aura pour titre : *Les influences qui s'exercent sur la formation des jugements*, ou plus simplement *Les Facteurs du jugement* (Lendenzen der Urteilsbildung).

I. — Le *but général* de cette œuvre de longue haleine sur le jugement peut à peu près se formuler de la façon suivante : L'*Analyse du jugement* cherche à décomposer le jugement en ses éléments derniers et à établir comment ces éléments entrent en relation les uns avec les autres dans un cas isolé. Par *Facteurs du jugement*, dans

la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur entendra les conditions générales qui interviennent d'une façon latente dans tout jugement, sans apparaître d'une façon précise dans un jugement isolé. Ces conditions comprennent d'abord les influences du passé. (L'auteur considérera-t-il, parmi ces influences, les influences héréditaires, et acceptera-t-il qu'on puisse parler d'hérédité? Le vague des expressions qu'il emploie laisse ce point important dans l'incertitude, actuellement du moins.) Ces conditions comprennent ensuite les influences familiales, les influences de l'éducation et des études, les influences des relations, les influences du milieu. Toutes, elles contribuent à déterminer notre pensée, mais elles ne se manifestent par un jugement spécial que dans des cas exceptionnels.

II. — Quant à l'esprit de l'ouvrage, M. S. nous présente son travail comme purement psychologique. Il peut se résumer dans la proposition suivante. Les expériences fournies par l'erreur expliquent la différence qu'il y a entre le jugement et la consécution empirique; — consécution empirique, c'est-à-dire suite mécanique de représentations qui dépend essentiellement de l'association des idées. Il considère cette différence comme essentielle, la nature du jugement et la nature de la consécution empirique étant absolument distinctes.

Puisque cette proposition est tirée de l'expérience, M. S. prétend qu'elle est fournie par une méthode psychologique purement expérimentale. Or, la psychologie expérimentale croyait au contraire jusqu'ici pouvoir conclure de ses méthodes que le jugement résultait de l'évolution fatale de la représentation perceptive et de l'association, et qu'entre ces dernières et le jugement il n'y avait qu'une différence de degrés. Comme la perception et l'association considérées en elles-mêmes sont indifférentes à la vérité et à l'erreur, et que la considération de la vérité et de l'erreur joue le rôle capital dans le jugement, il est concevable que toute explication qui résultait d'une pareille conception n'ait jamais pu arriver à rendre intelligible l'opération du jugement.

En outre cette tentative d'explication était grosse de difficultés, à un point de vue général et philosophique, et ce point de vue a une telle importance qu'il est impossible de l'ignorer même dans un travail de psychologie pure.

Il commande en effet à une très grande partie de la spéculation philosophique, à toute la théorie de la connaissance en général et, en particulier, à la formation de la connaissance, car toute connaissance, au fond, est un jugement.

Si l'on s'en tient aux explications purement psychologiques, on trouve en outre — et c'est encore, on peut dire, une conséquence de l'erreur fondamentale partout commise jusqu'à présent, dans le point de départ de la théorie psychologique du jugement — une multiplicité et une diversité de théories vraiment déconcertantes. Il n'y a pas deux psychologues pour s'entendre et marcher à ce sujet dans la même

voie. Chacun au contraire suit sa propre construction, puisqu'elle ne s'appuie sur rien de réel. « Quelle différence, dit l'auteur, entre la théorie de Jérusalem et celle de Marbe! » Aussi l'auteur tiendra-t-il fort peu compte de la littérature du sujet. On ne trouvera dans son livre que de très rares renvois et fort peu de bibliographie.

III. — Le *contenu* du premier volume de l'ouvrage, le seul paru, est le suivant.

Une introduction (p. 1-35) montre la nécessité et les limites d'une définition générale au commencement de la recherche et essaye de l'établir par une *étude de la vérité et de l'erreur*. La vérité et l'erreur sont considérées d'abord dans les diverses formes de la pensée : sensations, perceptions, souvenirs, imaginations, concepts, comparaisons et conclusions, raisonnements; ensuite dans les diverses formes qu'elles revêtent elles-mêmes : expression explicite, expression implicite. Cette dernière forme comporte trois degrés : le premier, tout à fait élémentaire; est la confirmation ou le rejet, d'après la succession des représentations, le second — et avec lui commence l'*étude des rapports du jugement de la proposition* — est la confirmation ou le rejet par rapport à un but pratique; le troisième est la confirmation ou le rejet d'un jugement prématuré. Enfin nous arrivons au jugement proprement dit et à la proposition qui constituent l'expression explicite de la vérité ou de l'erreur. Un troisième paragraphe traite du *jugement et de la combinaison des représentations*. C'est là qu'est attaquée la théorie associationiste : elle n'explique pas comment il se peut faire que le jugement ne se produise pas toutes les fois qu'une combinaison de représentations se produit. C'est là encore qu'est rejetée la théorie qui constituerait le jugement avec une représentation unique. Pour l'auteur la représentation dans le jugement est comparable au mot dans la proposition.

Le chapitre I (p. 35-68) s'occupe de l'*étude empirique du jugement*, et continue la réfutation de l'associationisme en l'impliquant dans le procès général de l'empirisme. L'auteur y affirme la supériorité de la pensée sur la consécution mécanique des impressions, et après avoir examiné les vues de Busse, de Lotze (dont il qualifie la théorie de compromis entre l'empirisme et l'idéalisme), du *volontarisme* (dans lequel il fait entrer la théorie bio-psychologique du jugement), les vues de Marbe qui approchent le centre de la question. Il conclut sur la nécessité d'un appel à des considérations rationnelles dans la recherche empirique.

Le chapitre II (p. 68-91) traite des origines du concept de *faux* Deux parties : la première sur le rapport négatif de deux représentations, la seconde (en appendice) sur leur rapport positif, et la relation comme élément de conscience. La conclusion c'est que la question soulevée par ce fait qu'un rapport entre représentations se présente à son tour comme une donnée positive de la conscience ne peut être résolue empiriquement. La relation négative est l'origine du concept

de « faux », par rapport auquel se détermine ensuite le concept de « vrai ».

Le chapitre III (p. 91-118) a pour objet : la *pensée critique et rectificatrice*. Le rapport négatif a un usage rectificateur dont sont étudiées les propriétés diverses. Elles constituent les éléments qui en se développant forment la pensée critique. Les différents aspects de la pensée critique sont ensuite décrits. Le rapport négatif est donc d'une façon générale l'élément fondamental de la pensée critique. Il joue ainsi le rôle primordial dans l'opération du jugement.

Le chapitre IV (p. 118-148) examine les principales acceptions de la conception de l'activité psychique, et en fait la critique. Il commence par un historique où sont passées en revue les théories de *Locke* (théorie de l'activité associative), de *Leibniz* et la théorie de *Wolff* qui en procède (théorie de la puissance propre de l'âme, ou des facultés), de *Lotze*, enfin la théorie de l'aperception de *Wundt*. M. S. constate que l'activité psychique n'est pas une donnée de fait, mais l'idée s'en est développée à la fois dans la pensée courante et dans la psychologie.

Avec le chapitre V (p. 149-156) nous arrivons à l'expression du jugement, jugement formulé. Il contient surtout l'analyse de la *Théorie de la substitution de Taine* : du nom, substitut de la chose, représentée elle-même à son tour par une représentation substitut de toutes les autres. Il étudie le nominalisme de Taine, et les rapports de la substitution avec l'association et la pensée abstraite.

Enfin le chapitre VI et dernier (p. 156-200) détermine les éléments du jugement, ce qui est le sujet propre de l'ouvrage. D'abord un résumé rapide des généralités devenues banales sur le sujet, le prédicat, et la copule en grammaire et en logique. L'auteur attaque le problème psychologique, son objectif particulier, en rattachant le sujet et le prédicat à leur support mental réel : la représentation sujet et la représentation-prédicat. Il montre que le problème du jugement est tout entier dans la copule, et qu'il est double : 1° il faut s'occuper de la représentation des rapports d'attribution marqués par le jugement achevé ; 2° il faut auparavant avoir étudié l'adhésion (ou la croyance) caractéristique de la formation du jugement.

Le volume se termine par quelques brèves considérations sur le développement ultérieur du jugement et sur les rapports logiques entre jugements.

En somme, cet ouvrage contient essentiellement l'examen critique de trois théories générales sur le jugement et sur la connaissance : les deux premières concernent l'origine du jugement, ce sont la théorie de l'association et la théorie de l'activité psychique : la troisième, relative aux jugements explicites et à leur expression verbale, est la théorie de la substitution de Taine.

L'auteur trouve dans chacune de ces théories quelque chose à prendre. Mais en elles-mêmes elles sont chacune insuffisantes pour

rendre compte de toutes les particularités et de la nature essentielle du jugement. Sa propre théorie est fondée sur un examen ingénieux et bien conduit d'un rapport entre les représentations.

Il conçoit la relation entre les représentations non comme un rapport abstrait, mais comme un élément réel de la conscience, comme une réalité mentale. Il tire un parti considérable et intéressant de ce qu'il appelle la relation négative entre deux représentations origine de notre idée du « faux » et élément concret de l'erreur, au point de vue psychologique. C'est cette relation qui nous permet de comprendre l'adhésion dans le jugement et la pensée critique, c'est-à-dire le jugement lui-même, dans sa spécificité.

Abel Rey.

Dr Paul Weisengrün. — Der neue Kurs in der Philosophie. In-8° de 94 p.; Wien und Leipzig, Wiener Verlag, 1905.

Cette brochure est le programme, relativement populaire, d'une nouvelle philosophie dont un ouvrage en trois volumes donnera la substance. Cela en explique les lacunes et le caractère schématique.

Sur Kant tout a été dit à peu près (p. 6), mais il reste beaucoup à dire sur la possibilité de continuer le criticisme. La méthode critique subsiste-t-elle? ou n'a-t-elle pas besoin d'être raffinée et complétée? En un mot le besoin ne se fait-il pas sentir d'une « revision du criticisme »? Suivant l'auteur, la philosophie immanente des modernes qui se propose, en excluant rigoureusement tous éléments métaphysiques, de donner un tableau d'ensemble de la réalité, doit beaucoup plus à Hume qu'à Kant. Cela est encore plus vrai de la gnoséologie telle que la conçoivent Mach et Avenarius (20-25).

Quand on considère l'état actuel de la philosophie, on remarque d'une part un ensemble de vérités très solides, formant une science aussi rigoureuse que n'importe quelle autre, la gnoséologie. D'un autre côté, cependant, chez la plupart des philosophes, voire même des gnoséologistes, cette conviction est très répandue que la gnoséologie pure ne saurait répondre à toutes les questions. Cela tient à ce que l'esprit humain éprouve le besoin de dépasser les données fragmentaires des sciences pour se former un système du monde, besoin qu'Albert Lange a heureusement appelé « poésie conceptuelle » (*Begriffsdichtung*). Ne pouvons-nous satisfaire ce besoin que par la seule métaphysique? N'y a-t-il pas des problèmes supragnoséologiques et nés pourtant de motifs purement scientifiques? (29).

La gnoséologie a entièrement détruit le concept « d'âme ». Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, dans chacun des faisceaux d'impressions que nous désignons d'ordinaire par ce mot, il y a une « possibilité de liaison » (*Verbindungsmöglichkeit*) inanalysable. Cette possibilité paraît être identique chez toutes les espèces possibles de fais-

ceaux d'impressions liés à des corps. D'où un premier problème supragnoséologique et toutefois strictement réel, non métaphysique, celui de « l'apparente identité psychique des moi les plus divers » (35). — En second lieu, la gnoséologie a admis en toute rigueur le caractère pratique, heuristique, du temps, de l'espace et de la causalité : ce sont des « possibilités d'arrangement » (*Anordnungsmöglichkeiten*). Mais d'où vient leur apparent caractère absolu? Les Kantiens disent : de notre organisation. Mais tout est dans ce cas. Pourquoi est-ce précisément cette possibilité d'arrangement qui nous paraît absolue? Pourquoi nous paraît-elle plus absolue qu'une autre? Deuxième problème à la fois supragnoséologique et non métaphysique. — Pourquoi ces problèmes ne sont-ils pas du ressort de la gnoséologie? Parce que son unique fonction est d'analyser l'immédiatement donné, de dégager les éléments irréductibles de tout ce qui les encombre. Or, ici, il ne s'agit plus d'analyser, mais d'étudier (*untersuchen*) l'identité psychologique des divers moi, d'emblée indécomposable (39). C'est une condition de santé pour la gnoséologie de ne pas vouloir se servir des méthodes cosmologique et psychologique. Elle doit être « neutralisée » par rapport à ces deux domaines.

D'autre part, il ne s'agit pas de retomber dans les errements de la vieille métaphysique. Toute conception du monde, issue de la « poésie conceptuelle », renferme, à côté de déterminations métaphysiques, des constatations tout empiriques, intuitives, réelles et réalistes. Puis, elle présente toujours un caractère subjectif. Or ne serait-il pas possible d'enlever au « tableau de l'univers » une partie de son caractère subjectif et de le purifier des éléments métaphysiques (Dieu, au-delà, âme, force psychique, etc.)? On trouverait ainsi, « sur le prolongement de l'image mondiale réelle », une philosophie intuitive, conciliable avec la gnoséologie neutralisée. Tel est précisément le but positif de l'auteur (50). La nouvelle science à fonder se distinguera de la psychologie par plus de rigueur gnoséologique et par moins de circonspection à l'égard des « images mondiales » et d'une « vue générale sur l'univers ». Elle a donc une « autonomie méthodique » (54).

Ce qui suit n'est qu'une esquisse déjà trop succincte par elle-même. Il est donc impossible de la résumer. Bornons-nous à indiquer les propositions fondamentales, que l'auteur a d'ailleurs pris soin lui-même de souligner.

Le moi n'a qu'une constance très relative. C'est un flux sans fin et continu. Ces caractères sont irréductibles. La constance relative du moi conditionne son absolue continuité (58). Je ne puis m'empêcher de remarquer ici que l'auteur a dit le contraire plus haut (p. 30), mais poursuivons. L'absolue continuité conduit à une possibilité indéfinie d'agrandissement psychique, sinon dans l'individu, du moins dans l'espèce, grâce à l'hérédité (63). L'auteur admet arbitrairement cinq degrés dans l'aptitude à se représenter le moi des autres. Les femmes

auraient, sous ce rapport, un plus grand flair psychologique, une « faculté d'analogie psychique » plus développée que les hommes. L'identité psychique des diverses individualités n'est pas apparente, mais réellement saisissable. L'absolue continuité, la possibilité d'élargissement du moi, engendrent l' « analogie psychique » et la rendent de plus en plus achevée (73). Aucun prestige ne saurait enlever du monde l'absolue continuité pas plus qu'y introduire la constance absolue (75).

Passant ensuite à la causalité, l'auteur admet, avec Schubert-Soldern, qu'elle se ramène en définitive à l'attente que le semblable se comporte d'une manière semblable. Il essaie fort obscurément de montrer : 1° que la causalité a réellement et non simplement en apparence un caractère universellement absolu ; 2° que c'est l'infini pouvoir d'agrandissement du moi qui crée vraiment la causalité parfaite. En terminant, il se flatte, même si sa construction positive était fausse, d'avoir du moins indiqué la méthode générale pour résoudre les problèmes supragnoséologiques. La méthode de Kant était constructivo-formaliste, celle de Hume purement monistico-analytique ; la vraie méthode doit être synthético-psychologique (87). L'auteur n'accepte comme devise ni « retour à Kant » ni « retour à Hume ». Pour ma part, je lui conseillerais volontiers celle-ci : « pas trop d'absolu ».

Léon Poitevin.

III. — Histoire de la philosophie.

V. Basch. — L'Individualisme anarchiste. Max Stirner. 1 vol. in-8°. Paris, Félix Alcan, 1905.

Le livre de M. Basch contient deux parties qui ne sont certes point, et il s'en faut, sans rapport l'une avec l'autre, mais qui sont tout de même assez distinctes. La première est consacrée à Max Stirner, et la seconde à l'individualisme anarchiste.

Une préface nous annonce d'abord la résurrection de Max Stirner et de son livre, *L'Unique et sa propriété*, publié en 1845, longtemps oublié et méconnu et dont deux traductions françaises ont récemment paru. Si Stirner est ainsi revenu à la mode, c'est à Nietzsche qu'il le doit. Il fut considéré d'abord comme un précurseur de celui-ci, puis « on s'est aperçu — le jugement est d'Édouard de Hartmann — que non seulement cette œuvre géniale (*L'Unique et sa propriété*) n'est pas inférieure au point de vue du style à l'œuvre de Nietzsche, mais que sa valeur philosophique dépasse celle-ci de mille coudées ». Si Nietzsche fut le poète et le musicien de l'individualisme intransigeant, Stirner tenta d'en être le philosophe. « Il donna à l'individualisme le seul fondement psychologique sur lequel il soit possible de l'établir : la prééminence du sentiment et du vouloir sur les facultés proprement intellectuelles. » Stirner se rapproche ainsi d'une ten-

dance philosophique actuellement florissante, et son anarchisme individualiste et aristocrate, insistant sur la libération de l'individu, la coopération volontaire remplaçant la coopération forcée, le rend encore tres intéressant pour les hommes d'aujourd'hui.

La première partie du livre a pour titre : Max Stirner comme théoricien de l'individualisme anarchiste. Elle comprend une étude sur la vie de Stirner, un exposé de sa doctrine, un examen de son principal ouvrage. Je n'y insisterai pas, ayant déjà résumé et apprécié *L'Unique et sa propriété*, ici même, il y a quelque temps. Je signalerai seulement le soin avec lequel M. Basch rattache Stirner à son époque et montre ses relations avec les penseurs qui l'ont précédé et aussi avec ceux qui l'ont suivi, avec Hegel surtout et ses adversaires, comme avec Proudhon, Kropotkine et Nietzsche : « *L'Unique et sa propriété* est un pur produit de la philosophie hégélienne et de la réaction qu'a provoquée cette philosophie : il n'est que la plus intransigeante des protestations contre le panlogisme de Hegel, Stirner ne fait qu'achever ce qu'avaient commencé la Jeune-Allemagne, l'École de Tubingue, les *Annales de Halle*, Feuerbach, Bruno et Edgar Bauer et les socialistes allemands, précurseurs de Marx, Moïse Hess et Karl Grün. Il s'empare des résultats de la critique hégélienne, montre que les adversaires du Maître se sont tous arrêtés à mi-chemin et, dépassant les résultats les plus hardis de la *Critique souveraine*, il prétend ouvrir à la pensée moderne la voie royale où celle-ci, retenue par d'indéracinables préjugés, n'a pas osé s'engager. »

La seconde partie du livre : l'individualisme anarchiste comme synthèse de l'individualisme du droit et de l'anarchisme, traite de l'individualisme anarchiste considéré en lui-même et pour lui-même.

L'individualisme anarchiste est la synthèse de l'individualisme et de l'anarchisme. M. Basch en examine successivement les deux éléments. Il étudie d'abord l'individualisme, et, particulièrement, l'individualisme du droit.

L'individualisme, c'est, dit l'auteur, adoptant la définition de Heinrich Dietzel, « l'ensemble de théories sociales fondées sur le principe de l'individualité, c'est-à-dire sur le principe d'après lequel l'individu est une fin en soi et toutes les formes sociales — la famille, l'association, l'État avec les religions, le droit, la moralité et les mœurs — des moyens créés par et pour l'individu et se conservant et se modifiant par et pour lui ». A l'individualisme s'oppose la doctrine *sociale* d'après laquelle les formes de la vie sociale sont des fins et l'individu un moyen. L'individualisme a des fondements métaphysiques, biologiques et psychologiques, il revêt nécessairement certaines formes politiques et économiques, que l'auteur examine.

L'idéal théorique de l'individualisme vise à permettre à tous les individus de réaliser ce que la nature a mis en eux de facultés et de talents, de développer toute leur personnalité. Mais les conditions sociales créées par le régime individualiste ne permettent qu'à quel-

ques-uns de se développer, les inégalités sociales et aussi les inégalités naturelles s'opposent au développement égal de tous. Alors il faut que l'individualiste en prenne son parti, qu'il admette que la fin dernière de la civilisation est la floraison de quelques individualités spécialement bien douées, qu'il se rallie à l'individualisme de la force, à l'individualisme aristocratique, ou bien, s'il veut rester dans l'individualisme du droit, qu'il aboutisse à l'économie socialiste. On arrive alors à supprimer les inégalités sociales, même, dans la mesure du possible, lorsqu'elles dépendent des inégalités naturelles. La formule qui se fait accepter est « de chacun selon ses facultés, à chaque faculté selon ses besoins ». En somme, des raisons théoriques « démontrent que, pour rester fidèle à son principe essentiel, l'individualisme est obligé d'en arriver au communisme », et, « historiquement, il est tout aussi établi que l'économie socialiste est l'héritière légitime de l'économie libérale » ; « tout de même que l'individualisme politique nous avait paru mener tout droit à l'anarchisme, c'est à l'anarchie qu'aboutit, en dernière analyse, après s'être fait communisme, l'individualisme économique ».

Pour déterminer le sens et la portée de l'anarchisme, il n'y a donc qu'à reprendre les définitions de l'individualisme, et à les pousser jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences. « Tout comme l'individualisme, l'anarchisme présuppose, au point de vue métaphysique, l'existence de ces atomes spirituels, irréductiblement distincts les uns des autres que nous avons appelés des monades et, au point de vue biologique, l'existence d'organismes indépendants, dont toutes les parties portent la marque du tout qui les précède et les explique ». Mais des divergences s'élèvent en psychologie, en morale, en politique. L'anarchisme n'admet pas, comme l'individualisme du droit, la prééminence de la raison, sa morale n'admet ni obligation, ni sanction, pour lui la liberté de l'individu est illimitée, tandis que pour l'individualisme du droit elle est limitée par la condition de ne pas léser la liberté d'autrui. Celui-ci, tout en réduisant le rôle de l'État, lui laisse remplir certaines fonctions essentielles, il admet une contrainte légale, l'anarchisme supprime l'État et toute contrainte.

L'anarchisme lui-même se partage, comme l'individualisme, en deux branches. De même qu'il y a un individualisme de la force et un individualisme du droit, l'un aristocratique, l'autre démocratique, il y a aussi un anarchisme communiste et un anarchisme individualiste. Le premier est celui de Bakounine et de Kropotkine, l'autre celui de Proudhon. Ils sont d'accord sur la partie critique, mais se séparent pour l'organisation. L'un supprime la propriété individuelle, l'autre la conserve, tient le communisme pour une mauvaise utopie et conserve le principe de la concurrence, mais de la concurrence rendue vraiment libre.

Après l'individualisme et l'anarchisme, M. Basch arrive à l'individualisme anarchiste, qu'il compare à l'anarchisme d'une part, et

à l'individualisme libéral de l'autre. L'individualisme anarchiste « s'identifie avec l'individualisme libéral aux points de vue métaphysique et biologique et avec l'anarchisme au point de vue psychologique. Quant aux points de vue moral, politique et économique, tout en adoptant quelques-uns des principes essentiels de l'anarchisme, il aboutit à des conclusions diamétralement opposées à celles qu'en tire celui-ci, divergence qui s'explique par le fait qu'au lieu de partir de la grande hypothèse commune à l'individualisme et à l'anarchisme de l'harmonie préétablie, d'un ordre naturel, de la bonté originelle et foncière des hommes et de leur égalité morale et politique, l'anarchisme individualiste part d'une dysharmonie universelle et y aboutit, et affirme avec la dernière énergie l'inégalité irréductible entre les êtres, dont la grande masse, de par sa médiocrité et de par sa lâcheté, est destinée à être légitimement asservie par des races et par des individus supérieurs. » Il mène « à la reconnaissance des races élues, au culte des héros, à la divination du génie. » L'individualisme du droit vise à créer des démocraties dont tous les citoyens seraient aussi égaux que possible, « poussé dans ses derniers retranchements logiques, il aboutit à ce socialisme individualiste qui prétend substituer à la domination désordonnée d'une minorité tyrannique la coopération universelle de tous les citoyens associés à la propriété commune des moyens de travail ». Or « c'est contre l'idéal démocratique et l'utopie socialiste qui, seule, est capable de le réaliser, que l'individualisme anarchiste a lancé ses plus bruyantes invectives ». Il ne s'oppose pas moins à l'anarchisme. L'idéal de Proudhon comme celui de Kropotkine fait horreur à l'individualisme anarchiste conséquent. Il ne veut ni le communisme ni une association générale entre des individus considérés comme égaux. « Le Moi supérieur doit être uniquement posé sur lui-même et se suffire à lui-même. Toute liaison, toute attache, toute amitié lui est ruineuse. En tout cas il ne doit hanter que ses égaux et, s'il n'en trouve pas dans le siècle où il vit, il doit, comme Schopenhauer, converser avec les géants qui l'appellent, à travers les déserts infinis du temps. Il n'est réellement lui-même, en possession de toutes ses puissances, que s'il demeure seul. »

Dans la conclusion, M. Basch se défend de discuter la doctrine qu'il vient d'exposer. D'ailleurs « au fond, dans les problèmes fondamentaux de la sociologie, comme dans ceux de la métaphysique et de la morale, ce n'est pas la raison qui décide en dernier ressort, mais c'est le sentiment, le tempérament psychique ». Il indique cependant ses préférences pour une sorte de théorie mixte et composée. L'antinomie, dit-il, « est-elle vraiment irrésoluble entre notre instinct esthétique et nos besoins sociaux? Il ne le semble pas. Ni l'égalitarisme extrême, ni l'aristocratisme extrême n'est la réalité. La réalité n'admet rien d'extrême : sa complexité intime répugne à tout simplisme, tout ce qui vit et se réalise est une synthèse d'éléments divergents, est une harmonie faite de dissonances, est un compromis. Aussi

peut-on soutenir que la théorie sociale qui aura chance de vivre et de s'adapter la réalité sera celle qui saura réconcilier et combiner les deux grandes tendances que nous avons caractérisées ». Elle dira avec le socialisme qu'une vie vraiment humaine est due à tous les humains, mais elle dira aussi avec l'individualisme anarchiste que ce nivellement économique n'implique nullement le nivellement intellectuel, mais que, au contraire, « avec la subsistance et les loisirs assurés, toutes les supériorités auraient l'occasion de se manifester sans entraves » et que « la société nouvelle aura pour tâche dernière de conduire tous les hommes vers ces hauteurs, qui, jusqu'à présent, n'étaient accessibles qu'à quelques privilégiés ». Loin d'annihiler toute aristocratie, elle voudra faire de tous ces hommes des aristocrates véritables. Le mérite de l'individualisme anarchiste, quels que soient ses torts et ses lacunes, sera d'avoir proclamé que « quelle que soit la forme de la société future il faudra, pour qu'elle vive, que, dans la société future, la conscience individuelle puisse subsister ».

Je ne sais trop si en voulant faire de tous les hommes des aristocrates, on ne tend pas précisément à supprimer l'aristocratie. Mais je ne veux pas discuter ici les conclusions de M. Basch, ni l'individualisme anarchiste, ni le classement des doctrines. Cela nous entraînerait trop loin, et demanderait l'exposé de tout un système philosophique. Je me borne donc à dire que le livre de M. Basch est intéressant et profitable, bien composé, clairement pensé et clairement écrit.

Fr. P.

Jules de Gaultier. — Nietzsche et la Réforme philosophique. Paris, Société du *Mercure de France*, 1904.

La philosophie de M. J. de Gaultier peut se résumer en deux thèses essentielles. — L'une, positive, est une conception originale d'illusionisme et d'idéalisme que l'auteur a précédemment décrite sous le nom de *Bovarysme*. L'autre, négative, est une protestation contre le point de vue rationaliste, contre la croyance en la réalité objective de l'Idée. — Ces deux conceptions que l'auteur pose avec raison comme solidaires l'une de l'autre, il les retrouve dans l'œuvre de Nietzsche et en fait le fond même de la réforme philosophique instituée par l'auteur de la *Volonté de Puissance*. Seulement, les deux conceptions soutiennent l'une avec l'autre un rapport un peu différent chez Nietzsche et chez M. J. de Gaultier. — Chez ce dernier, la conclusion contraire au rationalisme n'est atteinte que comme un corollaire de sa conception bovaryste ou illusioniste du monde : tandis que pour Nietzsche la ruine de la philosophie idéologique est le but directement poursuivi et la conception d'illusionisme où se résume la théorie nietzchéenne de la connaissance est subordonnée au but principal qui est la défaite de l'idéologie.

Quoi qu'il en soit, M. J. de Gaultier, dans ce dernier ouvrage, laissant au second plan la conception bovaryste ou illusioniste du monde que les magistrales analyses de ses livres précédents avaient mise en pleine lumière, insiste sur le trait essentiel de la Réforme philosophique : le rejet des fictions idéologiques au moyen desquelles l'esprit humain a tenté de créer des valeurs au-dessus de la force et l'affirmation du déterminisme de la force comme l'idée directrice de toute la philosophie.

« La réforme philosophique de Nietzsche tient tout entière en cette formule : il n'y a pas de force au-dessus de la force. Cette conception, Nietzsche l'a exprimée sous ce terme mythologique dont il a fait le terme ultime de sa philosophie : la Volonté de puissance. Aussi peut-on employer indifféremment l'une pour l'autre de ces deux formules : *il n'est point de force au-dessus de la force* ou *volonté de puissance*, la première n'étant que l'énoncé analytique de la seconde » (p. 22).

Ce n'est pas que le déterminisme de la force soit présenté par M. J. de G. comme une loi des choses, comme une réalité objective. Ce serait là ressusciter un en-soi idéologique. Aux yeux de l'auteur comme à ceux de Nietzsche, le déterminisme n'est rien de plus qu'un symbolisme commode, une fiction ou convention utile, résultant des processus vitaux qui, dans le passé de l'humanité, ont assuré par sélection la survivance et le relief des représentations les plus favorables au maintien de la vie dans les organismes conscients. L'originalité de Nietzche n'est pas dans le fait d'avoir soumis le monde moral à l'évaluation déterministe; mais bien plutôt dans sa tentative en vue de dépasser l'évaluation déterministe, dans sa conception du déterminisme comme moyen de connaissance, comme artifice et comme fiction, ainsi qu'elle est exposée notamment au deuxième tome de la *Volonté de Puissance* : Aph. 280. « Pour combattre le déterminisme ». — A l'appui de son interprétation dont l'exactitude n'est pas douteuse en effet, M. de G. aurait pu citer un passage de *Par delà le bien et le mal* qui n'est pas moins décisif sur la nature du déterminisme considéré comme un symbolisme commode pour se représenter les phénomènes (théorie analogue à celle de M. Poincaré sur les postulats géométriques). « Il ne convient, dit Nietzsche, de se servir de la « cause » et de « l'effet » que comme de simples fictions, de fictions conventionnelles, commodes pour l'indication et la nomenclature — non pour l'explication. Dans « l'en-soi », il n'y a pas de « lien causal », de « nécessité », de « déterminisme psychologique »... le déterminisme est de la mythologie... » (*Par delà le bien et le mal*, § 21.)

Par suite, si M. J. de G. s'élève contre la tentative platonicienne pour soustraire le monde moral au déterminisme de la force, ce n'est pas qu'il regarde une conception antidéterministe du monde comme impossible en soi. Il a au contraire reconnu plus d'une fois le caractère contingent de la causalité comme catégorie intellectuelle. « Cette

façon de concevoir les catégories, a-t-il dit dans une étude sur la *nature des vérités*, leur laisse une importance considérable, mais elle les dépouille de leur caractère de nécessité. Les voici dépendantes d'une utilité que nous voyons muable en quelques-unes de ses manifestations superficielles et au sujet de laquelle nous n'avons point de garantie qu'elle ne puisse également se déplacer dans son fond. Quelque bouleversement demeurerait donc possible dans les profondeurs de la raison pure, à la suite d'une orientation nouvelle de l'utilité intellectuelle entraînant la nécessité de concevoir des moyens nouveaux pour appréhender une forme nouvelle de la réalité. » Si donc M. J. de G. rejette la tentative des platonisants pour introduire un mode d'explication différent du déterminisme de la force, ce n'est pas qu'il juge cette tentative fausse en soi, c'est parce que cette tentative introduit dans la pensée un principe d'incohérence en entrant en conflit avec le mode d'explication le plus ancien, le plus fortement organisé dans la pensée et qui s'est avéré jusqu'ici le plus favorable au maintien de la vie; c'est surtout parce qu'elle n'est qu'une pseudo-explication qui rentre au fond dans le déterminisme de la force. Car « les idées, dès qu'on les replace sur la tige physiologique, à l'endroit où Platon les a brisées, apparaissent comme des attitudes d'utilité pour une physiologie donnée, et ainsi elles se montrent tributaires du déterminisme de la force » (p. 25).

Il est impossible d'entrer ici dans le détail des analyses que M. J. de G. institue sur le principe du déterminisme de la force, soit qu'il établisse au début de son livre sa lumineuse et féconde distinction entre la raison « art de raisonner, de lier entre eux les éléments de la connaissance de la façon la plus utile pour l'espèce humaine, et la raison faculté évocatrice et contemplatrice d'idoles logiques; soit que, reprenant et approfondissant la théorie nietzschéenne de la connaissance, il nous montre dans les croyances idéologiques un simple artifice biologique qui ne peut recevoir de signification acceptable que dans le cadre et sur le plan du déterminisme de la force; soit qu'enfin, faisant rentrer dans cette même philosophie du déterminisme de la force le double jugement porté sur la vie par Schopenhauer et par Nietzsche, il établisse entre ces deux philosophes une conciliation originale qui prolonge et élargit les admirables perspectives ouvertes dans son premier livre : *De Kant à Nietzsche*.

La sociologie telle que l'auteur la conçoit sur le plan du déterminisme de la force s'oppose à la sociologie rationaliste. « Celle-ci commet cette faute métaphysique essentielle qui consiste à confondre la raison, art de raisonner, art de voyager d'une idée à une autre, avec la raison, source et lieu des idées, qui n'est qu'une transposition de la notion du divin, telle qu'un Renan en dernière instance la poétisa. Concevons donc, en antagonisme formel avec ce point de vue, que pour Nietzsche un désir, un parti pris fonde seul la sociologie. »

C'est en effet un parti pris ou plutôt une série de partis pris qui

fondent la sociologie nietzschéenne et qui se prononcent comme autant d'options successives d'abord en faveur de l'épanouissement de la force sous la forme du phénomène humain, ensuite en faveur du déploiement de la vie humaine dans le sens de l'instinct de grandeur par opposition à l'instinct de bien-être. Ces partis pris conditionnent à leur tour, à titre de conséquence logique et nécessaire, la préférence donnée au régime aristocratique comme condition de la culture supérieure. Il est aisé de voir que le parti pris qui décide Nietzsche dans ces options est un parti pris esthétique.

Qu'une telle sociologie favorise les tendances individualistes, c'est ce qui résulte de ce fait que M. de G. supprime tout dogmatisme social fondé sur un en-soi idéologique et aussi de la substitution du point de vue esthétique au point de vue rationaliste forcément autoritaire et uniformisant. Enfin cette tendance individualiste s'accuse dans la large part que M. J. de G. fait au principe d'individualisation et d'aristocratisation comme principe de progrès.

En somme, la philosophie de M. J. de G. se rapproche par certains côtés de cette philosophie que certains auteurs contemporains désignent sous le terme à la mode de *Pragmatisme*, et qui paraît consister dans une réaction en faveur du besoin pratique de vivre et de croire, contre les excès de l'idéologie spéculative. Du moins la philosophie de M. J. de G. paraît se rapprocher du Pragmatisme par le primat qu'elle attribue à l'Instinct vital sur l'Instinct de connaissance. — Mais d'autre part il y a entre la philosophie de M. J. de G. et le Pragmatisme les notables différences suivantes :

1° Beaucoup de pragmatistes ne rejettent l'idéologie que pour mieux assurer le primat de la foi métaphysique et religieuse;

2° Les pragmatistes opposent le sentiment à la raison; cela, dans le but de subordonner la raison au sentiment. M. J. de G. n'oppose pas le sentiment à la raison. Il remarque au contraire avec justesse qu'il y a une sensibilité ou une sentimentalité rationaliste. La véritable opposition qu'il établit existe entre le point de vue rationaliste et le point de vue intellectualiste : le premier qui divinise la raison; le second qui réduit l'intelligence à son rôle naturel et légitime : voyager d'une idée à une autre.

Enfin — dernière différence avec les pragmatistes, — le souci qui guide M. J. de G. n'est pas un souci pratique ou utilitaire, mais un souci esthétique.

La philosophie de M. J. de G. est essentiellement une philosophie esthétique. Cette attitude esthétique est nettement définie dans les analyses qu'il consacre à la conception du Beau chez Schopenhauer et chez Nietzsche. C'est la même attitude qui avait été décrite dans les admirables pages de *De Kant à Nietzsche*, où l'auteur nous avait expliqué « comment une sensibilité d'occidental, qui percevait la vie en douleur, se transforme en une sensibilité esthétique, avide de perpétuer le spectacle, de le décrire, de l'évoquer, et qui, avec la même

ardeur dont, aveugle, elle maudissait la vie pour sa cruauté, avertie maintenant et reçue dans la confidence, adore et célèbre la vie pour sa beauté ».

GEORGES PALANTE.

IV. — Lexicographie.

C. Ranzoli. — DIZIONARIO DI SCIENZE FILOSOFICHE, 1 vol. in-18, 686 pp., de la collection des *Manuels Hœpli*, Milan, 1905.

« Le nombre considérable des dictionnaires philosophiques parus dans ces dernières années, dit M. Ranzoli, dans les pays où les études spéculatives sont les plus vivaces et les plus répandues, montrent qu'ils répondent à un besoin vif et réel, qui se fait particulièrement sentir de nos jours. L'histoire des vocabulaires philosophiques est en effet une histoire très récente. Ce qu'on appelait autrefois de ce nom n'était, comme l'ouvrage de Franck, que le catéchisme plus ou moins apologétique d'une école particulière[1]; ou bien, comme les dictionnaires de Bernardi, de Lipenio, de Marchi, ils ne justifiaient leur titre que par la très large acception donnée au mot *philosophie* » (III). Par exemple Lipenio, dans sa préface de la *Bibliotheca realis philosophica* (1682), la définit ainsi : « Vicem philosophiæ in ea latitudine capio, qua communiter in Academiis capitur. In iis enim, præter tres Facultates theologicam, juridicam, medicam, etiam invenitur philosophica, quæ artes et scientias excolit, quas reliquæ tres superiores sive præsupponunt, sive non attingunt, sive sororio quasi vinculo sibi adjungunt, ita ut omnis linguarum, antiquitatum, scientiarum notitia, omnis veterum et recentiorum critica, omnis historia, philologia, oratoria, poetica et summatim quicquid Polumatheias aut Pansophias nomine venire potest, relata sint. »

Nous entendons aujourd'hui autrement la philosophie et par suite l'utilité d'un dictionnaire philosophique. Il s'est formé peu à peu, dans cet ordre d'études, un vocabulaire technique, qui réclame, comme celui de toute autre science spéciale, une étude particulière. Cette étude est d'autant plus nécessaire que l'obscurité et l'incertitude de notre langage sont grandes et qu'elles ont deux graves inconvénients : le premier est de rebuter les débutants, soit élèves, soit spécialistes étrangers à la philosophie; « et il est triste de voir avec quelle légèreté, quelle impéritie, quelle ignorance décourageante des problèmes et de leur développement historique, certains savants de valeur reconnue — des naturalistes et des biologistes surtout — s'attaquent à des questions que la philosophie discute depuis Thalès

1. L'auteur cite plus bas, comme ayant le même caractère, le dictionnaire de Luigi Stefanoni (vers 1850) : il est consacré à l'exposition de la doctrine propre à l'auteur, le rationalisme; et il est jugé très imparfait.

et qu'elle a réussi, sinon à résoudre, du moins à poser avec clarté et à définir avec précision » (v). — Le second inconvénient est de créer entre les philosophes des oppositions verbales et d'entretenir autour d'eux ces *ténèbres sacrées* que les profanes soupçonnent fort d'avoir été subtilement inventées pour cacher le vide.... Méchante calomnie, ou pour le moins exagération. Mais il faut tout de même convenir que bien des questions philosophiques ne se poseraient plus si elles étaient exprimées dans une langue précise, et si l'on ne bataillait sans fin pour un mot dont la signification est oscillante. « Le peu d'étude que j'ai fait des systèmes philosophiques, écrivait le philosophe Rosmini, m'a pleinement convaincu que les querelles des philosophes viennent le plus souvent de ce qu'ils ne se comprennent pas entre eux[1] » (v).

C'est à ces inconvénients que M. Ranzoli a voulu porter remède, et il s'est imposé à lui-même un programme d'une grande sévérité : se tenir en dehors de toute école, présenter objectivement les questions, montrer comment elles se sont modifiées dans l'histoire de la pensée ; rester toujours clair et accessible à un lecteur de culture moyenne, sans fausser pour cela les idées ni les simplifier artificiellement ; énumérer les différents sens des termes, noter quels sont les plus usuels, les plus légitimes, les plus recommandables, mais sans toutefois prétendre à en imposer aucun ; retracer autant que possible l'histoire des mots ; retenir ceux des vocables anciens qui gardent une valeur historique fixe et se retrouvent encore avec quelque fréquence dans les ouvrages philosophiques actuels ; faire un choix judicieux dans la terminologie des sciences qui touchent à la philosophie : accueillir les néologismes sans scrupule puriste et, s'il se peut, profiter de l'occasion pour en fixer le sens ; mesurer enfin ses développements à l'importance des questions, sans imposer *à priori* un cadre rigide ou une proportion rigoureuse à ses articles. « Jusqu'à quel point le présent livre approche de cet idéal, on en jugera après en avoir usé quelque temps. En tout cas, tels sont les principes et la méthode qui ont guidé l'auteur dans sa composition, et si l'on remarque qu'il ne les a pas suivis toujours et en tout, on doit se rappeler son but spécialement didactique, ses proportions limitées et sa nouveauté » (VII).

Ce caractère didactique, — je crois qu'on pourrait préciser en disant mondain et scolaire, — me paraît être le trait dominant et la justification de ce manuel. Il est conçu sur le même plan que le *Vocabulaire* bien connu de M. Goblot ; c'est-à-dire qu'il n'a pas le caractère d'un travail technique et destiné à des spécialistes. Les citations textuelles sont si rares qu'on peut parcourir plus de dix pages sans en rencontrer une seule, et celles qui y figurent sont en général de quelques mots ou de quelques lignes, en italien, et sans autre référence que le nom de l'auteur. Le corps des articles représente en

1. A. Rosmini, *Lettera sulla lingua filosofica*, dans *Introduzione alla filosofia*, 404.

somme assez exactement les explications orales qu'un bon professeur de lycée donnerait à ses élèves sur l'usage ordinaire des termes philosophiques, illustrées par quelques textes cités de mémoire, et complétées par la définition des expressions scientifiques qui peuvent se rencontrer dans leurs lectures, et les embarrasser. Comme tel, cet ouvrage rendra sans doute des services dans l'enseignement. La matière en est très abondante : ce qui frappe au premier abord est même la libéralité avec laquelle l'auteur a accueilli les termes les moins usités (*Querulomanie*, *Diarchie*, *Laloplegie*, *Logoclonie*, *Loxopsie*, quantité de *phobies* et de *dysphories*, etc.), ainsi que les termes les plus éloignés de la philosophie proprement dite (*castration parasitaire*, *héliotropisme*, *polyphagie*, *stéatopygie*, etc.). Le premier cas s'explique bien par la destination du livre : ce sont justement les termes rares qui demandent le plus une définition. Le second cas est plus difficile à ramener au même principe : il faudrait que le choix fût justifié par un intérêt philosophique évident. — Les termes d'histoire des religions sont également très nombreux, soit en vue du grand public, soit par un intérêt spécial que leur porte l'auteur : le relevé par matières qui termine l'ouvrage en signale plus de cent cinquante. Mais ils ne sont pas toujours exactement interprétés : la *théophilanthropie*, par exemple, n'est pas « une tendance religieuse à l'abolition du culte extérieur » et je ne sais sur quel fondement l'auteur la compare au quiétisme et l'oppose au ritualisme. Elle a été, au contraire, une tentative d'organisation positive de la morale et de la « religion naturelle », qui se développa particulièrement de 1795 à 1802, et obtint pour son usage plusieurs églises de Paris. L'*Année religieuse des Théophilanthropes* a paru pendant quatre ans. — La *Magie* est définie « Doctrine philosophique et religieuse, fort répandue à la Renaissance, spécialement par les œuvres d'Henri Corneille Agrippa : c'était un ensemble de principes et de règles pratiques tendant à pénétrer et à dominer les forces *divines* qui se cachent dans la nature. » Cette définition ne tient compte, ni de l'ancienneté de la Magie, ni de ses caractères essentiels. — Je ne comprends pas non plus par suite de quelle méprise le nom de *Sèphiroth*, dans l'analyse d'ailleurs assez contestable de la Cabbale, est appliqué seulement au dernier d'entre eux, alors qu'il suffisait de se reporter à l'ouvrage de Franck ou même à son *Dictionnaire*, pour y constater que c'est le nom commun des dix puissances.

Ce vocabulaire pourra-t-il, comme il paraît y être aussi quelque peu destiné, servir aux savants qui voudraient s'éclairer sur le langage philosophique? Je crains qu'à cet égard il ne soit pas assez précis. Un esprit habitué à des distinctions nettes, à des classifications rigoureuses, sera déconcerté par ces articles compacts, sans alinéas, où les idées sont prises en gros, où l'encyclopédie est intimement mélangée à la sémantique, où les différents sens du mot ne sont pas numérotés, si ce n'est dans quelques cas très rares. De plus un pareil instrument

de travail exigerait que l'on n'eût pas besoin de vérifications ; et malheureusement il n'en est rien. Ainsi l'*Ethologie* de Stuart Mill est qualifiée « Science inductive »; ce n'est pas exact : l'auteur de la *Logique* a lui-même insisté sur le caractère déductif qu'il lui attribue. L'*Entropie* n'est pas « une manière de désigner le principe de Carnot ». C'est une grandeur, et non une proposition. Il est par suite tout à fait incorrect de dire que l'entropie « est vraie » de tel ou tel processus. On n'a plus le droit de définir aujourd'hui la *Déduction* par le passage du général au particulier; c'est une formule qui contient une équivoque et la plupart des logiciens contemporains s'accordent à la rejeter. Je ne crois pas non plus qu'on puisse soutenir que les antinomies de la Raison pure, chez Kant, sont « insolubles » et se distinguent en cela de l'antinomie de la raison pratique : la section IX de l'*Antinomie de la Raison pure* a justement pour objet « die Auflösung der Kosmologischen Ideen », grâce au principe de l'idéalisme transcendental. Je signalerai enfin à l'auteur l'assimilation illégitime des tables de Bacon aux règles de Stuart Mill; erreur classique et traditionnelle, mais qui n'en est pas moins une erreur, créée par la confusion de la cause formelle et de la cause efficiente.

L'histoire des mots appellerait aussi bien des amendements. Dans *Dialectique*, il me semble qu'il y a une confusion des sens de Platon et d'Aristote. *Eudémonisme* n'a pas été « employé pour la première fois par Seth ». Il se trouve déjà chez Aristote (par exemple *Ethique à Eudème*, 1219 B), quoique avec un sens différent de celui que nous lui donnons aujourd'hui, et que lui donnait déjà Kant. L'erreur vient probablement ici d'une phrase lue trop vite à la fin de l'article *Eudæmonism* dans le Dictionnaire de Baldwin : « The term is used in its aristotelian sense by J. Seth, *Ethical Principles* (1894). » — *Monadologie* n'a pas été créé par Leibniz, mais par ses éditeurs. *Ipse dixit* ne date pas d'Averroès : c'est la traduction d'αὐτὸς ἔφα, déjà proverbial chez les Grecs, et qui vient sans doute des pythagoriciens. — Est-il vrai de dire que la comparaison de la *table rase* ne remonte pas à Aristote? L'expression *writing paper*, dont se sert Baldwin pour traduire γραμματεῖον, est peut-être aussi responsable de cette affirmation. Mais ce mot est rendu par *Tabella*, *tabula*, *pugillares* dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne; et le célèbre passage du Περὶ ψυχῆς : « γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπαρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον » est ainsi traduit, dans le texte commenté par St Thomas d'Aquin : « Sicut in tabula nihil est scriptum actu; quod quidem accidit in intellectu » (Lectio IX, § c); ce qui ne laisse guère de doute sur l'origine de la métaphore.

Les étymologies auraient besoin d'être complétées et revues. *Anomalie* ne vient pas de ἀ, νόμος mais de ἀν, ὁμαλός; ἀνωμαλία existe d'ailleurs en grec tout formé. *Continu* se dit συνεχής et non συνεχής; *pur*, καθαρός et non καταρός; *en vain*, μάτην et non μάτεν; et l'on n'en finirait pas si l'on relevait toutes les coquilles que l'imprimeur a laissées dans les mots grecs : σοζυγία, ὑρισμός, ἰσοσέθνια, etc. Je sais bien que

l'auteur nous prévient qu'il s'en remet, pour corriger les fautes d'impression, au bon sens de son lecteur (685). Mais que feront un élève, ou un biologiste peu docte en grec, quand ils rencontreront ces formes altérées? Et il en est de même des noms propres : je vois bien qu'*Encidopedia* (111) doit désigner l'Encyclopédie; et qu'il faut lire Guyau au lieu de *Guyot* (48); Mac-Lennan au lieu de *Mac-Lennam* (216); Cuvier au lieu de *Couvier* (449); Haeckel au lieu de *Haekel* (511). Mais ceux que le lecteur ne connaît pas?

Toutes ces critiques, ainsi massées, pourraient faire estimer le livre au-dessous de sa valeur réelle. Il faut donc se souvenir que nous avons devant nous un volume de plus de six cents pages, et que les erreurs de ce genre sont, en définitive, une minorité. Elles n'empêchent pas qu'il ne contienne un très grand nombre d'articles bien rédigés, généralement très objectifs, sans parti pris; des distinctions faites avec jugement et précision (par exemple celle du déterminisme et du fatalisme, ordinairement mal compris et confondus); un grand fonds de renseignements utiles, que les jeunes gens auront grand profit à trouver ainsi résumés sous une forme très maniable et qu'ils auraient eu le plus souvent grand'peine à trouver ailleurs. Mais surtout, je sais quelles difficultés on rencontre dans le travail lexicographique et je me souviens que j'ai vu corriger plus d'une fois, à la troisième lecture, des erreurs qui avaient échappé d'abord à la rédaction, puis à la critique d'hommes instruits et expérimentés. Et que d'objections n'aurions-nous pas à soulever, si nous voulions revoir avec la même sévérité nos meilleurs traités d'enseignement! Il faut donc savoir gré à ceux qui satisfont, ne fût-ce que d'une façon partielle, aux desiderata de ce genre d'ouvrage, les féliciter de ce qu'ils ont bien fait, et leur signaler sans reproche les points qui restent à perfectionner.

Je ne puis terminer ce compte rendu sans remercier l'auteur des expressions très aimables dont il s'est servi dans sa préface pour mentionner mon propre travail. Il verra dans mes observations le désir de lui signaler des améliorations possibles; et les joignant à celles qu'il recevra d'autres critiques, il les utilisera pour nous donner une seconde édition tout à fait amendée que le succès de son livre auprès des étudiants italiens rendra sans doute nécessaire avant peu de temps.

André Lalande.

Rémy de Gourmont. — Promenades philosophiques. Paris, Société du *Mercure de France*, 1905.

Je ne voudrais pas laisser passer un volume de M. de Gourmont sans le signaler à nos lecteurs. On me pardonnera pourtant de ne pas donner une analyse détaillée de celui-ci. Il me faudrait faire le tour de la philosophie, parler de Bacon, de Kant, de Spencer, de Leopardi, de

Nietzsche, de l'idéalisme, du matérialisme, du pessimisme, et d'autres choses encore. M. de Gourmont jette en passant des idées, des réflexions originales ou piquantes, sinon d'un tour paradoxal, dont plusieurs seraient à retenir. Celle-ci par exemple : « Une idée générale est un réservoir de contradictions, au moins de nuances ». Ou celle-là, dans le morceau *La logique d'un saint* : « La pauvreté n'est plus un idéal, peut-être parce que la liberté n'est plus une passion ».

Quelques difficultés seraient à reprendre en son étude, ingénieuse d'ailleurs, *Les racines de l'idéalisme*. Quant aux pages concernant Spencer, dont je n'ai pas le dessein de défendre la métaphysique, je ne vois pas bien ce que signifierait cette « évolution indifférente et aveugle, strictement matérielle, dépouillée de toute la friperie sentimentale, hédoniste, progressiste, humanitaire », qu'il lui reproche de n'avoir pas osé concevoir. Le mot d'évolution ne peut guère s'appliquer à une simple agitation de corpuscules matériels dont les mouvements n'ont point de sens, quels que puissent être les aspects qui résultent, pour une heure, de ces mouvements. Et si l'activité humaine, consciente de ses désirs, y a son rôle, c'est affaire à chacun de nous de préférer cette « fin » ou celle-là.

Dans la seconde partie du volume, très intéressante, où il est traité de rhétorique, d'orthographe, de philologie, se trouve cette déclaration, incriminée par M. Schinz ici même : « Le latin nous manque, et c'est irréparable, malgré qu'il y ait en circulation dix-huit langues universelles, toutes admirables, toutes recommandées par tout ce que comptent l'Europe et l'Amérique de savants frivoles, de juifs internationaux et de journalistes ignorants ». Même regret justifié du latin dans Schopenhauer. A l'égard d'une langue artificielle, j'ai émis moi-même une opinion peu favorable dans le *Monist*. Il me peinerait d'opposer à des promoteurs que j'estime un refus opiniâtre, et je ne manque pas de distinguer entre le projet d'une langue *auxiliaire* et la chimère caressée par quelques-uns d'une langue *universelle*. Mais ce n'est plus seulement, en ce dernier cas, une question de linguistique, de pédagogie ou de « tourisme », c'est d'abord une question de politique. Le succès d'une langue suit la fortune politique du peuple qui la parle. Un peuple qui a le sentiment de sa force n'a jamais le dédain de sa propre langue, il vise au contraire à l'imposer; il sait qu'elle est la marque même de sa personnalité, qu'elle manifeste et perpétue son génie. Et ce n'est pas dans des congrès de grammairiens et de philosophes, que se décidera la lutte entre les langues des peuples modernes. M. de Gourmont est de ceux qui n'hésitent pas à dire certaines vérités, parfois pénibles à entendre. Il les dit aimablement, et c'est encore un attrait de son nouveau livre.

L. ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Vol. XI-1904.

R. Dodge. *The participation of the eye movements in the visual perception of motion.* — Le fait que des sensations kinesthésiques contribuent peut-être à nous donner la perception du mouvement, est bien moins important que le déplacement de l'image rétinienne.

Boris Sidis. *Inquiry into the nature of hallucinations.* — Pourquoi les hallucinations en général et celles du rêve en particulier nous semblent-elles réelles, objectives? C'est que les hallucinations sont essentiellement périphériques et sensorielles par leurs caractères et que, par leurs caractères, elles ne diffèrent pas des autres perceptions où nous puisons le sens de la réalité. D'où il résulte que les hallucinations paraissent réelles et objectives précisément à cause des éléments sensoriels qui les constituent : en effet, quand on ne considère que *leur formation*, on ne voit aucune différence entre hallucinations et perceptions. Les perceptions vraies ne diffèrent des hallucinations que parce qu'elles sont habituelles et coutumières, et en accord avec tous les autres éléments de la vie réelle. L'hallucination est ce qui est dissocié de la réalité, à part, et ce, parce que le processus périphérique, sensoriel, s'est produit sous certaines conditions de dissociation centrale.

L'hallucination psychique n'est ainsi qu'un degré de l'hallucination complète.

J. M. Baldwin. *The limits of Pragmatism.* — Y a-t-il des réalités que nous atteignons autrement que par nos modes ordinaires de connaissance? B. estime que la doctrine du pragmatisme est dans l'air, et il essaie de la définir.

H. Pearce. *The law of attraction in relation to some visual and tactual illusions.* — Quand on apprécie la longueur d'une ligne isolée et rapportée à d'autres de longueurs diverses, on sous-estime toujours la longueur de la ligne isolée; au contraire, quand les autres lignes sont toutes plus courtes, la ligne isolée paraît plus longue. Quand un certain nombre de sujets sont bien habitués à sus-estimer et sous-estimer ainsi les lignes, on constate que l'influence exercée par la seconde catégorie des lignes (les plus courtes) augmente à mesure que l'on augmente leur longueur; à mesure que l'on augmente la longueur de la ligne à comparer : cette tendance diminue au contraire si

l'on augmente la distance entre les lignes. Les différences individuelles sont d'ailleurs très grandes. — P. estime que dans certains cas, ces influences qui dépendent des distances varient « selon les lois d'attractions de la matière ». — En tout cas, il a noté certains cas où les faits ci-dessus se reproduisent pour des pressions à l'avant-bras.

R. Wright. *Vaso-motor waves and reaction-times.* — Les temps de réaction suivent les fluctuations du pouls capillaire, augmentant de durée quand les ondes du pouls s'élèvent, diminuant au contraire, etc.

G. Stevens. *On the Horopter.*

Pearl Boggs. *An experimental Study of the physiological accompaniments of feeling.* — B. cherche dans les données fournies par le pléthysmographe une confirmation ou une infirmation de la thorie de Wundt sur la triplicité des sentiments : agréables ou désagréables, — excitants ou calmants, — concentrants ou expansifs. Il conclut que la concentration s'accompagne d'une diminution dans la longueur de la courbe du pouls capillaire, avec un dicrotisme atténué; que le relâchement se présente au contraire avec une augmentation dans la courbe et une élévation du dicrotisme. Des états d'attention sont accompagnés d'un sentiment de concentration analogue à celui qu'on éprouve dans les sentiments concentrants et leurs processus physiologiques varient comme quand on passe de la concentration au relâchement. — Dans la concentration et le relâchement, la respiration est plus rapide, plus régulière et plus superficielle que dans les états indifférents, etc. : c'est la même chose pour les états d'attention accompagnés d'un sentiment de concentration.

Les sentiments agréables se présentent avec un pouls plus large et plus haut: les désagréables, au contraire.

Les sentiments d'excitation ou de tranquillité sont accompagnés de changements moins apparents, du côté des vaso-moteurs. En fait, il n'y a pas de changement dans la fréquence du pouls : mais tandis que les premiers se présentent avec un pouls plus élevé, les seconds se présentent rarement avec un pouls inférieur et jamais avec un pouls plus élevé.

L'alliance de l'excitation et de la concentration dans un sentiment donne une courbe participant des deux : tandis que l'alliance de l'excitation et de l'agréable donne ordinairement une courbe allongée et haussée. La courbe de l'excitation unie au désagréable ne donne pas de caractères excitants non plus que le repos uni à l'agréable : mais le repos désagréable donne ordinairement une courbe plus brève et moins haute.

Ces constatations sont importantes à signaler, car leur confirmation expliquerait pourquoi certains auteurs, pour n'avoir pas au préalable fait les mêmes distinctions psychologiques que P. B., ont vu les sentiments qu'ils qualifiaient d'agréables se présenter avec les caractères physiologiques du désagréable : et inversement. L'analyse de P. B.,

en se référant à celle de Wundt, permettrait de faire la dissociation nécessaire pour éviter ces confusions. J. P.]

H. Haines-A. Davies. *The psychology of aesthetic reaction to rectangular forms.* — Importance de la présentation, de l'éclairage, etc., dans l'impression esthétique donnée par un objet rectangulaire.

Ralph Perry. *Conception and misconceptions of consciousness.* — « Si l'on oubliait quelque temps l'emploi du mot de conscience, la pensée contemporaine mettrait toute son énergie à découvrir un terme meilleur, et on verrait sans doute se dissiper une bonne partie d'un mystère qui est tout de convention. Après avoir débuté ainsi, B. P. rappelle que Ladd définit la conscience : « ce qui distingue la veille du sommeil sans rêve »; et que Badwin, divisant la difficulté, définit d'un côté la conscience le caractère distinctif de ce qui appartient à la vie de l'esprit; et l'esprit « le développement de la conscience de soi, avec les dispositions et prédispositions qui le caractérisent ». Plus généralement, on déclare que le terme est indéfinissable. — Pour B. P. les données psychiques ne peuvent être dites réelles au même sens que les objets, qui les remplacent : mais leur contenu est le même et leurs caractères spécifiques leur sont donnés par leur limitation.

Dearborn. *Retinal local signs.* — On admet généralement l'existence de certains signes locaux, on ne s'accorde plus guère quand il s'agit de les définir. De ses expériences pour vérifier les signes locaux de la rétine, D. conclut que certains de ces signes sont beaucoup plus précis que les mouvements d'adaptation : d'où il infère que ces signes contribuent à la localisation et qu'il faut sans doute diminuer l'importance que l'on avait attribuée aux facteurs moteurs.

Travaux du laboratoire psychologique de Californie. — Knight Dunlap. *Some peculiarities of fluctuating and inaudible sounds.* — Étude des conditions dans lesquelles un son échappe à la perception et dans lesquelles un son continu, non perçu, peut être perçu après une interruption, sans avoir été augmenté: étude des fluctuations des sons du diapason (on sait que les sons purs passent pour être invariables), et note sur l'importance de ces variations au regard des variations de l'attention.

Alexander. *Some observations an visual imagery.* — Essai de classification des images mentales et considérations sur les rapports de l'image et du raisonnement, etc.

E. Holt. *The classification of psycho-physic methods.* — Examen des diverses méthodes de psycho-physique, et brève critique; classification de Külpe et d'Ebbinghaus; E. H. conclut que l'expérimentateur se trouve en présence de quatre problèmes quand il s'agit des rapports de l'excitation à la sensation; qu'il y a une grande diversité de moyens pour les aborder; et, en ce qui concerne le jugement, deux méthodes : celle des erreurs moyennes, et celle des cas vrais et faux. En fin de compte, H. conclut que la méthode est fort indéterminée, et vaut ce que valent l'expérimentateur et son outillage.

Th. Burnett. *Studies in the influence of abnormal position upon the motor impulse.* — Travail fait pour déterminer l'influence de certaines positions anormales des membres sur le contrôle des mouvements qu'on demande à ces membres : par exemple, influence d'une position vicieuse du bras sur l'habileté et la facilité à mouvoir un doigt, etc. — Les expériences très méthodiques et qui ont porté surtout sur l'illusion japonaise (fausse position des bras) et l'illusion du miroir (objets mal orientés, parce que vus dans un miroir) ont conduit, dans cette étude qui est la première d'une série, aux conclusions suivantes : 1° les positions anormales influencent réellement les mouvements volontaires des segments des membres; 2° la vision aide à rectifier les mouvements que l'attitude vicieuse faisait mal exécuter; 3° les mouvements sont encore plus mal dirigés quand c'est la main gauche, et en supination, qui les exécute : cela ne provient d'ailleurs pas, en ce cas, de la difficulté à distinguer les doigts à mouvoir; 4° la tendance à se tromper provient parfois de ce qu'on tend à exécuter les mouvements à gauche exactement (et non symétriquement) comme à droite : et inversement; 5° il arrive souvent qu'on se trompe de préférence pour un doigt : en général, on meut de préférence le doigt voisin de celui auquel on pense ou le doigt symétrique de l'autre côté, ou le voisin de celui-ci : cela ne tient d'ailleurs pas à une ressemblance.

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Picard. — *La science moderne et son état actuel.* In-12, Paris, Flammarion.

H. Höffding. — *Histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., tome I. In-8°, Paris, F. Alcan.

Labadie-Lagrave. — *Dans la vie des animaux : Scènes de la vie intellectuelle et morale.* In-8°, Paris, Paulin.

Faria (Abbé de). — *De la cause du sommeil lucide*, conforme à l'édition de 1819. In-12, Paris, Jouve.

A. Dubray. — *The theory of psychical dispositions.* In-8°, New York, Macmillan.

Small. — *General sociology.* In-8°, Chicago, University Press, London, Unwin.

Crawford. — *The Philosophy of Jacobi.* In-8°, New York, Macmillan.

Piazzi. — *Questioni urgenti della scuola media.* In-12, Torino, Bocca.

Turner. — *Storia della filosofia*, trad. dal. inglese. In-8°, Verona, Gambari.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LX

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

